Zeit und Ewigkeit

Zeit und Ewigkeit

Die letzten Voraussetzungen der dialektischen Theologie

Einer Hochwürdigen Theologischen Fakultät in Greifswald als Promotionsschrift eingereicht

von

Hans Wilhelm Schmidt
München

Gedruckt bei C. Bertelsmann in Gütersloh

Zeit und Ewigkeit

Die letzten Voraussetzungen der dialektischen Theologie

von

Hans Wilhelm Schmidt

Druck und Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh / 1927

D. Wilhelm Koepp

in Dankbarkeit zugeeignet.

Vorwort.

Das vorliegende Buch hat seinen Zweck erfüllt, wenn es ihm gelingt, zu einer erneuten Durchdenkung des Problems der Geschichte anzuregen. Seine Kritik, die es gegen eine dialektisch-eschatologische Theologie erheben kann, konzentriert sich um den Einwand, daß diese vor dem Relativismus eines historizistischen und psychologistischen Denkens allzu rasch kapitulierte und in einem Jenseits aller Zeit die „Offenbarung" Gottes wiederfinden wollte, welche die Bibel als ein Geschehen inmitten der diesseitigen Geschichte bezeugt. Es kommt mir nicht darauf an, einem theologischen Konservativismus zuliebe die Formeln einer heils- und endgeschichtlich orientierten Theologie zu wiederholen; ich möchte nur — energischer als es gewöhnlich geschieht — auf das Ja zur Geschichte hinweisen, das in der von der Heiligen Schrift bezeugten Fleischwerdung des göttlichen Logos beschlossen liegt.

Ich habe meine Untersuchungen um das Zentralproblem der dialektischen Theologie gruppiert. Man redet soviel von „Zeit" und „Ewigkeit", hat sich aber meistens wenig um eine genauere Untersuchung der Fragen bemüht, die mit dem dialektischen Gedanken des Verhältnisses von Zeit und Ewigkeit gegeben sind. Es ist aber gerade für die Theologie gefährlich, mit Begriffen zu arbeiten, die man bisher ungeprüft wie abgegriffene Münzen von Hand zu Hand weitergegeben hat. Wir wollen freilich durch unsere Untersuchung, die der dialektischen Fassung der Ewigkeit als Zeitlosigkeit den Gedanken eines V o l l z e i t l i c h - E w i g e n gegenüberstellt, nicht die letzte Lösung gegeben haben: unsere schroffe Antithese soll nur dazu anregen, die theologische Relevanz des Zeitbegriffs erneut zu prüfen und nach einer Begriffsbildung zu streben, die mehr als die bisherige auch innerhalb der wissenschaft-

lichen Theologie dem johanneischen Bekenntnis einen Ausdruck verschafft: Λόγος σὰρξ ἐγένετο.

Herr Professor D. W. Koepp in Greifswald hat mir vor der Drucklegung des Buches viele wertvolle Winke gegeben, die mich bei einer erneuten Durchsicht des Manuskripts an einigen Stellen zu Verbesserungen und Umarbeitungen anregten. Wieviel ich ihm verdanke, kann vielleicht das Widmungsblatt zum Ausdruck bringen.

Die vorliegende Arbeit wäre wohl nicht so rasch zu Ende geführt worden, wenn nicht Herr Professor D. Gerhard Kittel in Tübingen immer wieder für die finanziellen Mittel gesorgt hätte, die mir die Möglichkeit einer raschen Beendigung der Ausarbeitung gaben. Ich möchte ihm an dieser Stelle herzlich für seine hilfreiche Fürsorge danken. Er hat mir auch während der Drucklegung des Buches durch Mitlesen der Korrekturbogen und durch wertvolle Literaturhinweise geholfen. In einer neutestamentlichen Arbeitsgemeinschaft mit ihm und Herrn Prof. D. K. Deißner habe ich gelernt, den Historizismus auf ganz andere Weise „ernst zu nehmen", als es durch die dialektische Theologie geschieht. Eine christliche Theologie, die ihre Probleme nicht mehr aus der Geschichte schöpfen kann, hat das Recht verloren, wissenschaftlicher Ausdruck einer geschichtlichen Offenbarungsreligion zu sein.

Leider war es mir unmöglich, einige der wichtigeren Neuveröffentlichungen zur dialektischen Theologie noch während der Drucklegung dieses Buches zu berücksichtigen.

Herrn stud. theol. Hans-Joachim Pfotenhauer danke ich herzlich für das Mitlesen der Korrekturbogen und die Anfertigung des Personenregisters.

Tübingen, Weihnachten 1926.

Hans Wilhelm Schmidt.

Inhaltsverzeichnis.

Die dialektische Theologie (kritische Darstellung). Seite

Einleitung: Das Werden der dialektischen Theologie 1
1. Die Situation: Geschichte und Vernunft 1
Historizismus und Psychologismus 5
Der Evolutionismus 7
2. Die ältere Theologie Karl Barths: Der Durchbruch des kosmischen Erlösungslebens 12
3. Die zweite Ausgestaltung der Theologie Barths 14
Die Dialektik: die „logische" Dialektik 17
Die „ontologische" Dialektik 18
Erstes Kapitel: Karl Barths konsequente Durchführung des dialektischen Gesichtspunkts am Offenbarungsgedanken 23
1. Zeit und Ewigkeit 23
2. Der dialektisch bewegte Dualismus 25
3. Der Gottesgedanke 31
4. Die Offenbarung 33
5. Die Eigenart des Barthschen Offenbarungsbegriffs 38
6. Die Erlösung 41
Heilsgegenwart (S. 42). Eschatologie (S. 47).
7. Offenbarung und Offenbarungserkennen bei Karl Barth 48
a) Das Aufleuchten der Offenbarung in der Krisis des endlichen Kosmos 50
b) Das Wort Gottes in der neuesten Entwicklung Barths . . . 57
Exkurs I: Das Intentionale 71
Zweites Kapitel: Geist, Sinn, Wort (Emil Brunners Offenbarungsgedanke) 76
1. Offenbarung als Geist 76
2. Die gebrochene Dialektik im Geistbegriff 82
3. Das Intentionale am „Glauben" der Geisttheologie 85
4. Die „Evidenzmystik" bei Brunner 91
5. Wort und Glaube 98
Drittes Kapitel: Der Kompromiß zwischen Dialektik und Geschichte: Die Geschichtsphilosophie bei Paul Althaus 108
1. Abschnitt: Offenbarung und Geschichte bei Althaus 108
1. Die Eigenart der „Vermittlungstheologie" von Paul Althaus . . 110
a) Die Berührungspunkte mit Karl Barth 110
b) Die andere Linie bei Althaus 111
c) Der Grund zur Korrektur 113

Seite
2. Die Versuche einer „Vermittlungstheologie" 114
Das Problem und seine Voraussetzungen:
a) Das Wesen der Eschatologie 115
b) Eschatologie und die geschichtliche Offenbarung 117
c) Geschichtliche Offenbarung und Dialektik 119
Vermittlungsansätze bei Althaus:
d) Geschichtliche Offenbarung als Kenosis 120
e) Das Ineinander von Exklusivität und Immanenz in dem Verhältnis des Göttlichen zum Geschichtlichen 121
f) Geschichte und Übergeschichte 125
2. Abschnitt: Offenbarung und Offenbarungserkenntnis bei Althaus . 134
1. Der Glaube als Erkennen 136
2. Der Glaube als Entscheidung 147
a) Der Indifferenzpunkt von Denken und Wollen 147
b) Wort und Entscheidung 150

Zeit und Ewigkeit (Das Problem und die Lösung).

Erstes Kapitel: Aufrollung des Problems 157
1. Die alte Formulierung 157
2. Die Formulierung der Gegenwart 161
3. Die endliche Zeitform und die Offenbarung 161
4. Das Neue Testament und die Offenbarung in der Geschichte . . 163
Zweites Kapitel: Die rationalistische Atmosphäre der dialektischen Theologie 169
1. Die religiöse Wurzel der Barthschen Theologie 169
2. Der theoretische Ausdruck des religiösen Grundgedankens bei Barth 171
3. Die Wege zur Stellung der Möglichkeitsfrage 176
a) Die „Möglichkeit" und die Ratio 176
b) Die Möglichkeit als erkenntniskritisches Problem bei Barth . 180
c) Die Möglichkeit als metaphysisches Problem bei Barth . . . 181
Exkurs II: Das Erkennen und die Theologie 189
Drittes Kapitel: Die Zeit 191
Erster Teil: Die Zeit und die Ratio 191
1. Augustins Antwort 191
2. Die Rationalisierung der Zeit bei Kant 191
3. Die Zeit in der Hand der Ratio 193
a) Der Zeitraum 194
b) Die Diskontinuität 196
c) Die erkennende Subjektivität 198
4. Der Begriffsrealismus 200
Zweiter Teil: Die Zeit und die Form 202
1. Abschnitt: Die konstitutive Wirklichkeitsform 202
1. Ihr Unterschied von den methodologischen Formen 202

Seite

2. Der Fehler Kants 205
3. Ihre Stellung im Gebiet des Logischen 206
4. Die Entstehung der objektiven Wirklichkeitsform 207

2. Abschnitt: Die Zeit als reine Form 210
1. Kants Lehre von der Zeit 210
2. Das Erkennen und seine Zeitbegriffe 211
a) Mathematik und Zeit 211
b) Historie und Zeit 214
c) Physik und Zeit 216

3. Abschnitt: Das Vordringen zu dem theoretisch unbetroffenen Zeitwesen 217
1. Der enklitische Charakter der Zeitform 219
2. Zeit und Raum 220
3. Vergangenheit 221

Dritter Teil: Die Zeit als vortheoretische Wirklichkeit 226

1. Abschnitt: Das vorformale Etwas 226
1. Das Fließen der Zeit 226
2. Das nunc aeternum 229
3. Das „Jetzt" als Ausdehnungsminimum 232
4. Die Zerlegbarkeit der Zeit 234
5. Die Endlichkeit der Zeit 234
6. Die Unendlichkeit der Zeit 237
7. Das nunc aeternum als intensive Wesenheit: Bergsons Zeitbegriff 239

2. Abschnitt: Die Zeitperspektive 240
1. Die transsubjektive Zeit 240
2. Subjekt und Zeit 245
3. Die Eigenart der perspektivischen Zeit 249

Vierter Teil: Zeit und Geschichte 253
1. Das Problem 253
2. Der Inhalt und die vergangene Zeit 253
3. Der Inhalt und das nunc aeternum 254
4. Die Machtfülle des Inhalts 264
5. Die Zeit als Richterin 265
6. Die Zeit und die „Form" des Ewigen 265
7. Empirische Zeitüberwindung 266

Viertes Kapitel: Die Ewigkeit 269

Erster Teil: Die zeitlose Ewigkeit 269
1. Die schillernde Verwendung des Wortes „Ewigkeit" 269
2. Die Entstehung des Ewigkeitsbegriffes 270
Der jenseitige Inhalt 270
Die Zeit als Ausdruck der Sünde 271
Das Jenseits der Zeitform 272
Die Befreiung vom Bann der Zeit 273
Die Ewigkeit als Zeitlosigkeit 274

Seite
3. Die Konsequenzen dieses Ewigkeitsbegriffs 277
4. Ewigkeit als Aufhebung der Zeit und die Möglichkeit einer Eschatologie 282
5. Die Selbstauflösung dieses Ewigkeitsbegriffes 285
6. Das zeitlose Geschehen 288
Zweiter Teil: Die vollzeitliche Ewigkeit 293
1. Die Ewigkeit und die Form 293
Der Kampf gegen die Form überhaupt 293
Das Ideal der Formlosigkeit 294
Die Formlosigkeit des Erkennens 295
Das Formproblem der Ewigkeit 296
2. Die Ewigkeit als Vollzeitlichkeit 299
Ewigkeit als Wesensbegriff 299
Die Ewigkeit Gottes 302
Zeit und Kreatur 304
Die Vollendung als Vollzeitlichkeit 306

Die Theologie der Geschichte.

Einleitung: Die Wege zur Überwindung des Relativismus 310
Erstes Kapitel: Die Heilsgeschichte 315
1. Abschnitt: Offenbarung und Eschatologie 315
1. Die Christustatsache (Wesenskenose und Offenbarungskenose) . . 315
2. Die falsche Bestimmung des Verhältnisses von Offenbarung und Eschatologie 322
3. Das Wunder 325
4. Das richtige Verhältnis von Offenbarung und Eschatologie . . 328
5. Abgrenzung gegen andere Anschauungen 332
2. Abschnitt: Die Spannung zwischen der Vollendung des Einzelnen und der der gesamten Menschheit 336
1. Die Position von Althaus 336
2. Kritik der Anschauungen Althaus' 337
a) Die Zeitanschauung 337
b) Die Christustatsache 339
c) Der Schöpfungs- und Erlösungsgedanke 341
d) Die Stellung der Bibel zur Geschichtsfrage 342
3. Unsere Position 344
a) Unmittelbarkeit zur Ewigkeit 344
b) Der Mittelzustand 345
4. Zusammenfassung 348
Zweites Kapitel: Der Glaube 350
1. Abschnitt: Die Glaubensgewißheit 350
1. Das Problem 350
2. Die Unmittelbarkeit und Gewißheit 351

Seite

3. Die Ausschaltung des exklusiven Verhältnisses von Vergangenheit und Gegenwart 353
4. Testimonium Spiritus Sancti 354
5. Die praesentia salutis und die Heilsgewißheit 355

2. Abschnitt: Auseinandersetzung mit anderen Anschauungen über den Grund des Glaubens 359
1. Wilhelm Herrmann 359
2. Der Glaube als Apriori der Offenbarung 362
   a) Der Glaube als Wagnis 364
   b) Der Glaube als Wunder 365

3. Abschnitt: Das Apriori der Offenbarung 367

4. Abschnitt: Der Glaube 374
1. Der Glaube in der dialektisch-eschatologischen Theologie 374
2. Der Glaube als Prolepse 375
3. Glauben und Wissen 378
4. Glauben und Wollen 380

Drittes Kapitel: Der eschatologische Rhythmus der Geschichte 382

Namenregister 391
Sachregister 393

Die dialektische Theologie.

(Kritische Darstellung.)

Einleitung:
Das Werden der dialektischen Theologie.

1. Die Situation.

Geschichte und Vernunft.

Der Kampf gegen den geschichtlichen Charakter des christlichen Offenbarungsgedankens wurde schon in den ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte von einer zeitlosen Religionsphilosophie begonnen. Der unversöhnliche Gegensatz, in dem jede Spekulation zur Geschichte steht, dauert noch heute an. Die Vernunft will ihre Souveränität nicht an geschichtliche Offenbarungstatsachen, an kontingente Gegebenheiten abtreten. Man findet es vermessen, wenn die Geschichte, die doch immer das ärmliche Gewand der Zufälligkeit tragen muß, den Absolutheitsanspruch erhebt: nicht das Einmalige, sondern nur das Allgemeine kann als das Absolute gelten. Wer von Geschichte redet, spricht immer von Relativität.

Niemals setzten deshalb die Versuche aus, einen freieren und höheren Standpunkt über der Geschichte zu erringen. Eine geschichtliche Religion, die als die alleinige Wahrheit gelten will, erscheint einseitig, hart, schroff und intolerant. Der Absolutheitsanspruch ist nur von seiten der Ratio erträglich; wenn die Geschichte ihn erhebt, wirkt er als Ärgernis. Denn alles Historische ist endlich, zeitlich und räumlich beschränkt, einmalig, individuell, bedingt und relativ. Nur der Gedanke strebt nach Allgemeingültigkeit; er entflieht der Besonderheit, er überwindet die Zeit.

Geschichte und Vernunft stehen sich feindlich gegenüber und ringen um den Besitz des höchsten Wahrheitsanspruches. Die Geschichte ist in diesem Streit scheinbar schlecht daran. Sie hat nur wenig vorzuweisen, was ihren Absolutheitsanspruch berechtigt erscheinen läßt. Ihr fehlt ja gerade das Merkmal des Zwingenden, Notwendigen und Allgemeingültigen. Ist das Historische nicht zufällig? Das Nichtsein jeder kontingenten Größe kann ohne Widerspruch gedacht werden. Dagegen kommt die Verneinung einer notwendigen Vernunftwahrheit mit dem Satz des Widerspruchs in Konflikt. Und so scheint der Sieg in diesem Kampfe nicht zweifelhaft zu sein. Für Kant kann das Historische nur zur Illustration, nicht zur Demonstration dienen. Lessing sagt: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftswahrheiten nie werden" (Über den Beweis des Geistes und der Kraft, 1777). Für Fichte aber gilt: „Nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische macht selig" (Anweisung zum seligen Leben, 1806).

Die Not, welche das spekulative Denken der Historie bereitet, wurde besonders für die Offenbarungsreligion des Christentums brennend, die sich auf eine Geschichte gründen will. Eine kurzsichtige Apologetik gab deshalb oft dem unerträglichen Drucke nach und hielt es für gut, der Religion und der Theologie eine breitere Basis zu verschaffen und nach einer tragfähigen Begründung zu suchen. Auf dieser Flucht in ein sturmfreies Gebiet der Sicherheit und Gewißheit gelangte man meistens unter den Schutz der Vernunft. Denn bei undefinierbaren, in Worte nicht zu fassenden Gefühlen, die sich in einzelnen autoritativen Persönlichkeiten gestalten und formieren, wollte man nicht stehen bleiben. Das religiöse Bewußtsein muß zur Klarheit über sich selbst kommen.

Der Bund der Theologie mit der Ratio führte neuerdings zu zwei Haupttypen. Der ältere schuf in dem Gedanken an ein religiöses Apriori ein neues Fundament, einen festen Standpunkt, einen sicheren Grund, auf dem man dann mutig das Gebäude der Religion dem Himmel entgegentürmte. Religion ist ein zentrales Grundgesetz des Lebens, sie ist etwas dem menschlichen

Wesen Ureigenes, aus der Notwendigkeit seiner Vernunftanlage zu Begreifendes.[1]) Anders der neuere Typ. Er bekämpft diesen dogmatischen, unkritischen, undialektischen Rationalismus, der nicht die Relativität aller Erkenntnis zugibt, der ein Stück der Zeit, der Immanenz als sturmfreies Gebiet, als Ort der Sicherheit und Gewißheit erklären will. Keinen Standpunkt kann die Vernunft bieten, — ebensowenig wie die Geschichte, — sondern nur einen Gesichtspunkt. Hier wird die Vernunft dialektisch, hier wehrt man sich sogar vor dem Verdacht, auf jener Dialektik, auf der unendlichen Reihe jener Selbstaufhebungen zu „stehen".[2])

Wir betreten mit diesem letzten Typus das Gebiet der dialektischen Theologie, deren Darstellung und Kritik uns in dieser Arbeit beschäftigen soll. Mit dem bisher Ausgeführten haben wir schon den Gesichtspunkt bestimmt, der den folgenden Ausführungen die Richtung geben soll. Es gilt zu zeigen, daß auch die dialektische Theologie ein Teil des Schlachtfeldes ist, auf dem der Kampf zwischen Leben und Denken, Geschichte und Vernunft zum Austrag kommen muß. Wir haben es zwar nicht mehr mit der Ratio zu tun, die als die letzte Richterin vor kein höheres Tribunal gezogen werden und den Anspruch auf die schrankenlose Geltung ihres Urteils unangefochten erheben kann, sondern mit einer Ratio, die ihr absolutes Regiment selbst beschränkt hat, die kritisch, ja dialektisch geworden ist. Durch diese neue Wertung der Vernunft wurde aber das strenge Entweder-Oder, das scheinbar zwischen Geschichte und Geist gilt, das die Sphäre des Kontingenten, Individuellen, Einmaligen und Zufälligen und das Reich des Allgemeinen und Notwendigen unvereinbar auseinanderreißt, nur wenig berührt.[3])

---

[1]) Vgl. Wilhelm Bousset: Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben, 1910, S. 10.

[2]) S. Karl Barths Auseinandersetzungen mit Tillich in dem Aufsatz: Von der Paradoxie d. positiven Paradoxes. Theol. Bl., 2. Jahrg., Heft 12, S. 289.

[3]) Es handelt sich um den Gegensatz, den in neuester Zeit O. Spengler vor allem in seinem „Untergang des Abendlandes" (Bd. I) immer wieder in seiner Art darzustellen suchte. Auf der einen Seite steht für ihn die Geschichte, die Zeit, das Leben, das Schicksal. Alle diese Worte meinen das Gleiche. Dem stellt sich die Ratio gegenüber, das Denken, das sich immer in räumlicher Symbolik

Wir stellen deshalb an den Anfang die These: Die Gegensätzlichkeit von Geschichte und Vernunft spielt auch in der „Theologie der Krisis" eine Rolle! Auf keinen Fall läßt sich ohne weiteres der Zweifel zurückdrängen, ob hier der ernst genommene Gedanke der Ewigkeit, der zu jener Gleichgültigkeit oder gar ablehnenden Haltung einer Offenbarungsgeschichte gegenüber führte, in der dialektischen Theologie *rein* aus einer religiösen Wurzel heraus wirksam wurde. Wir werden sehen, daß auch hier der Stoß gegen die Geschichte von einer rationalistischen Front her geführt wurde. Verschiedene Symptome, die einen rationalen Einschlag verraten, werden uns schon bald entgegentreten. Aber das Übel sitzt nicht an der Spitze und an den Verzweigungen des Systems, sondern an der Wurzel. Ein Denken, das den Begriff zu einer Wirklichkeit erstarren läßt, das eine Metaphysik begründet, seine kritische und dialektische Haltung vergißt, ein Vernunftgebrauch, den Barth, Gogarten, Brunner u. a. selbst immer wieder bekämpfen, hatte *am Ausgangspunkte Recht bekommen*. Einen *einzigen* „Ort" hatte der unkritische und undialektische Rationalismus retten können; seine heimliche Herrschaft blieb verborgen, weil er selbst die Spannung, die unendliche Kette kritischer Negationen, die Kluft zwischen Zeit und Ewigkeit, die Schwierigkeiten des Offenbarungs- nnd Glaubensgedankens schuf. *Wir behaupten, daß der Dogmatismus des Ausgangspunktes die kritisch-dialektische Sphäre verursacht hat.*

Der richtungbestimmende, auflösende Gedanke der dialektischen *Gegensätzlichkeit von Zeit und Ewigkeit* wird sich als ein Gebilde erklären lassen, das einer Sphäre theoretischer und begrifflicher Nachbildlichkeit entstammt. Im Spiegel des

---

vollzieht (S. 175), das Sein, das Gesetz, der Tod. Der Verstand will das Werden in die starren Formen der Räumlichkeit bannen. „Das Unheimliche der Zeit, das Leben selbst, soll hier beschworen, durch die Magie der Begrifflichkeit vernichtet werden" (S. 174). Für das Denken ist die Geschichte ein unbekanntes Land. Deshalb kann der Philosoph mit der Vergangenheit und der Zukunft nichts anfangen. Ihre „organische Bewegtheit, ihr seelenhafter Gehalt" (S. 172) muß in den Formeln und Begriffen verschwinden.

Denkens nahmen Zeit und Ewigkeit eine ihrem Urbild und ihrer Wirklichkeit gegenüber entstellte, entleerte und verzerrte Form an. In einem Strukturkünstlichkeit und abstrakte Leerheit erzeugenden Denken liegen die Schwierigkeiten des dialektischen Problems beschlossen. Spekulative Elemente werden als die Kräfte hervortreten, die an der Auflösung einer Offenbarungsgeschichte arbeiten und das Verständnis für eine Heilsgeschichte vernichten. Dies zu zeigen, wird die Hauptaufgabe der kritischen Stellungnahme zu den Gedanken der Theologie der Krisis sein. In neuer, gefährlicher Form ist auch hier der alte Gegensatz von Geschichte und Ratio wieder lebendig geworden.

Historizismus und Psychologismus.

Nach diesen mehr allgemeinen Ausführungen, die uns vor allem den leitenden Gesichtspunkt geben sollten, erwägen wir genauer die Situation, aus der die dialektische Theologie erwachsen ist. Wir müssen die radikalen Antithesen zu verstehen suchen, deren Geltendmachung sie ihren überraschenden Einfluß und ihren einzigartigen Erfolg verdankt.

Die Theologie der Gegenwart stand vor allem unter dem Einfluß des Historizismus und Psychologismus. Das festgefügte Gebäude der alten, heilsgeschichtlichen Theologie wurde von der modernen Weltanschauung, wie sie seit dem Aufklärungszeitalter immer wirkungskräftiger in die Erscheinung getreten war, von allen Seiten bedroht. Der Glaube an absolute, geschichtliche Größen verfiel dem Relativismus, der alle Besonderheit und Einzigartigkeit auszutilgen suchte und von einem Einbruch supranatural gewirkter Größen in die räumlich und zeitlich bestimmte Welt nichts wissen wollte. Man rechnet nur mehr mit der Sphäre des Immanenten und mit den in ihr ruhenden Kräften. Das Transzendente, das Ewige und Göttliche wird ganz ausgeschaltet und gestrichen. Das Absolute ist nicht in der Geschichte. Man kann höchstens fragen, ob die Geschichte in ihrer Ganzheit vielleicht das Absolute darstellt.

Mit dieser radikalen Säkularisation des Weltgeschehens durch den Historizismus war der Religion ihr Halt an der Geschichte

genommen. Sie mußte eine neue Heimat suchen. So flüchtete sie aus der Welt der objektiven Tatsachen hinein in die **Innerlichkeit** des persönlichen Lebens. Schleiermacher war der größte Vertreter dieser Religionsauffassung. Verschiedene Modifikationen waren möglich: eine Gefühls- und eine Aprioritheologie konnte hier entstehen. Wiederum suchte man auf der einen Seite mehr rationale, auf der andern Seite mehr irrationale Momente in den Vordergrund zu schieben. Es ist hier nicht der Ort, den zahlreichen Verzweigungen und Ausprägungen dieser Religionsauffassung nachzugehen. Nur eins muß gesagt werden: auch mit der Verinnerlichung der Religion war man in kein sturmfreies Gebiet eingezogen, das den Angriffen der zersetzenden und relativierenden Vernunft auf die Dauer widerstehen konnte. Als neue Gefahr drohte neben dem Historizismus der **Psychologismus**.

Gegen diese beiden herrschenden Größen der modernen Weltanschauung richtete sich der Kampf der dialektischen Theologie. Sie schlug dabei einen überraschenden Weg zu ihrer Überwindung ein. Die bisherige Apologetik der Theologie hatte meistens nur versucht, durch Kompromisse den letzten Konsequenzen des Historizismus und Psychologismus auszuweichen und bestimmte Gebiete abzugrenzen, in die sie sich sichernd zurückziehen wollte. Sie konnte aber die Grenzen nicht behaupten und halten, sondern sah ihr Gebiet immer kleiner werden. Vergeblich versuchte man, mit den wenigen Steinen, die übrig geblieben waren, den alten Tempel der zerstörten heilsgeschichtlichen Theologie wieder herzustellen. Mit gutem Rechte wollten Karl Barth und seine theologischen Freunde sich an diesem unzureichenden und aussichtslosen Beginnen nicht beteiligen. Deshalb gingen sie ganz andere Wege. Sie suchten den Relativismus so zu überwinden, daß sie ihn vollkommen ernst nahmen. Der Historizismus und der Psychologismus waren innerhalb der Theologie unschädlich gemacht, wenn man sagen konnte, daß die Offenbarung nichts mit der Geschichte zu tun habe und die Religion alles andere sei als ein seelisches Erlebnis oder eine innere Erfahrung.

So einfach und geradlinig, wie es nach dem bisher Ausgeführten scheinen könnte, war aber das Werden und Entstehen

der dialektischen Theologie nicht. Die Wege, die zu ihrer Höhe führten, waren viel verschlungener und gewundener. Ihr Ausgangspunkt — wenigstens soweit man an ihren Hauptvertreter Karl Barth denkt! — war zunächst nicht die Antithese gegen den Relativismus. An ihrem ersten Anfang stand vielmehr der Kampf für das eschatologische Weltbild der Bibel im Gegensatz zu einem weltförmigen Evolutionismus, der im Vertrauen auf die Selbstgenügsamkeit der Geschichte jeden Einbruch von ewigen und göttlichen Kräften ablehnte, da für ihn Menschheitsgeschichte Menschensache sein sollte (vgl. Em. Hirsch: Deutschlands Schicksal, 1920, S. 20).

Der Evolutionismus.

Der Standpunkt der Immanenz, der seit der Aufklärung immer mehr die supranatural bestimmten Momente der Religion ausgeschieden hatte, mußte nach einem Ersatz suchen für das, was man früher von den Wirkungen aus einer transzendenten, ewigen Welt erwartet hatte. Besonders das Erlebnis der modernen Kulturkrisis hatte ja in schrecklicher Klarheit die Nachtseiten unseres Daseins aufgedeckt und stellte die unausweichliche Frage nach dem Sinn des Seins und nach dem Ziel des Werdens: „Dieses von zufälligen Tatsachen beherrschte, schlechtweg unganze Leben kann unmöglich für mich das wahre Leben sein.“[1]) Das zufriedene Lebensgefühl, welches in der Welt nur ungestörte Harmonie fand, zerbrach vor einem chaotischen und dämonischen Hintergrund der Dinge. Immer wieder stieß man auf Anormalitäten, die eine unaufhebbare Dissonanz in den Zusammenhang des kosmischen Seins hineintragen. Man drückt vor der „Krankheit zum Tode“ die Augen zu, wenn man dem Sinnlosen einen Sinn geben will. Wie wenig hat man gewonnen, wenn nur in einer Welt der Phantasie Vernunft im Werden der Geschichte zu finden ist, in der Welt der Wirklichkeit aber Unvernunft. Gibt es eine Hilfe? Oder muß der nüchterne Blick als letztes Wort sprechen: „Mach deinen Frieden mit der Ungerechtigkeit! Ergib dich darein, daß die Welt eine Hölle ist und richte dich danach! Es ist einmal so!“[2])?

---

[1]) Joh. Volkelt: Phänomenologie und Metaphysik der Zeit, 1925, S. 193.

[2]) Barth, „Das Wort Gottes“ (künftig zitiert mit: G. W.), S. 7.

Karl Barth erinnert in einem Vortrag, den er im Januar 1916 in der Stadtkirche zu Aarau über „die Gerechtigkeit Gottes“ gehalten hat, an die Antithese des Gewissens, welche die These des Pessimismus verneint: „Und nun in diese Not und Angst mitten hinein, unbeirrbar und konsequent wie das Thema einer Bachschen Fuge die Versicherung des Gewissens: nein, das ist nicht wahr! es gibt über deinem und meinem krummen und lahmen Willen, über dem absurden, wahnwitzigen Weltwillen einen andern, der ist gerade und lauter, und der muß, wenn er einmal zur Geltung kommt, auch andere, ganz andere Folgen haben als das, was uns jetzt vor Augen steht.“[1] Die Versicherung des Gewissens gibt neuen Mut und neue Hoffnung. In der tiefsten Not wird die Sehnsucht nach der „neuen Welt“ geboren.

Bis zu diesem Punkte kann man fast jeden Menschen führen, der auf die Sprache des Gewissens zu hören versteht. Dann aber scheiden sich die Wege. Was soll weiter geschehen? Diese Frage findet verschiedene Antworten. Die Stimme des Gewissens ist nicht für jeden Menschen die Stimme Gottes. Man kann an den Sinn des Geschehens glauben, ohne an Gott zu glauben. Deshalb ist es keine ausgemachte Sache, ob der Mensch die „neue Welt“ mit eigener Kraft aufbauen oder ob er auf die Tat Gottes warten soll. Die einen werden sagen: „Wohlauf, laßt uns eine Stadt und einen Turm bauen, des Spitze bis an den Himmel reiche, daß wir uns einen Namen machen!“ Die andern aber warten sehnend auf den Tag Gottes und beten: „Ach, daß du den Himmel zerrissest und führest herab!“[2]

Es war der Kampf für die Eschatologie des biblischen Weltbildes, der Karl Barth zuerst auf den Plan rief. Seine erste Antithese galt dem zuversichtlichen Evolutionismus, der mit zeitlichen Kräften den Himmel auf Erden schaffen wollte. „Wir gehen hin und erbauen den jämmerlichen Turm zu Babel unserer Menschengerechtigkeiten, Menschenwichtigkeiten, Menschenernsthaftigkeiten.“ „Und siehe da, der Trompetenstoß des Gewissens hat eigentlich recht bald nichts Beunruhigendes mehr an sich.“[3] Der Typus des heiteren Kulturmenschen entsteht, der „mutig in seinem Fortschrittswägelein einherkutschiert“.[4]

---

[1]) Barth, G. B. S. 7. [2]) Ebd. S. 8. [3]) Ebd. S. 9. [4]) Ebd. S. 10.

Man hat vielleicht nach diesen letzten Worten den Eindruck, daß Karl Barth den Evolutionismus entstellt und verzerrt zeichnet und gegen Windmühlen kämpft. Es gibt nicht nur einen naturalistischen Fortschrittsgedanken mit seiner Aussage, daß im Haushalt der Natur nur mit den vorhandenen Mitteln gearbeitet werde. Hier kennt man im Grunde gar keine „neue Welt", sondern nur einen ewigen Kreislauf, eine dauernde Selbstwiederholung. Das Kaleidoskop kann am besten verdeutlichen, was die naturalistische Geschichtsphilosophie meint. Viel wichtiger und tiefer aber ist der idealistische Evolutionismus, der den modernen Fortschrittsgedanken am meisten befruchtet und auch dem sozialistischen Zukunftsbilde des Marxismus oder der Religiös-Sozialen sein Bestes gegeben hat. Hier wurde mit dem Gedanken Ernst gemacht, daß die Trennung von Natur und Geschichte kein Scheingegensatz ist; wahrhafte Geschichte gibt es erst dort, wo im zeitlichen Werden freie, sittliche Persönlichkeiten auftreten, die sich einer Verantwortung, einer Gewissensbindung bewußt sind. Der schöpferische Geist steht jetzt am Anfang des Werdeprozesses und wirkt in dem geschichtlichen Leben. Mag immerhin unter der Sonne nichts Neues geschehen, mit der Sonne des Geistes verhält es sich anders! Er ist ein schöpferisches Prinzip.

In einem ganz neuen Sinne wird hier der Entwicklungsgedanke erfaßt. Es handelt sich nicht mehr um eine gegensatzlose Entfaltung, sondern um eine dialektische Bewegung. Das Ziel der „neuen Welt" erreicht man erst durch die Überwindung einer „alten Welt". Der Kampf bezeichnet den Rhythmus der Geschichte, denn der Geist ist sich nach Hegel selbst entgegen. Man hat hier einen Blick bekommen für die tragische Tiefe des Widerstreits, welcher die Innerlichkeit des Geistes bewegt. Die Entwicklung soll durch die Überwindung von Trägheitsmomenten und durch einen Läuterungsprozeß hindurch zu einer Erhöhung führen, die etwas Neues bedeutet. Der Geist ist schöpferisch. Er setzt etwas qualitativ anderes aus sich heraus. Deshalb unterscheidet sich der idealistische Entwicklungsgedanke auch von dem aufklärerischen Fortschrittsglauben, der in seiner bruchlosen Geradlinigkeit nur ein quantitatives Ansteigen kennt.

Diese Geschichtsphilosophie hat etwas Bestechendes und Anziehendes. Sie konnte dem modernen Menschen einen Ersatz für die verlorene Religion bieten. Man braucht kein supranaturales Wunder, sondern freut sich über das Wunder des Geistes. Der Immanenzstandpunkt wird streng gewahrt. Die Autarkie der Vernunft kann auf den Einbruch transzendenter Kräfte verzichten. Entwicklung und Gnade stehen in ausschließlichem Gegensatz. Höchstens auf den absoluten Allgeist, der sich in den Einzelseelen auswirkt, wendet man den Gottesbegriff an.

Karl Barths Antithese richtete sich nicht nur gegen die verzerrten Formen des immanenten Evolutionismus, sondern sie will gerade die feinste und tiefste Form einer säkularisierten Eschatologie treffen, wie sie der deutsche Idealismus als Ersatz für das zerstörte biblische Weltbild entwickelt hat. Sein Kampf für den Standpunkt der Transzendenz und seine Kritik an der Weltanschauung der Immanenz verwendet das Rüstzeug der Bibel.

Wer die Tiefe der Weltnot erfaßt, wer die Gewalt der Sünde und die Schwere des Übels verspürt hat, wer erkannt hat, daß die Welt „aus den Fugen" gegangen ist und nur von außen her wieder einzurenken ist, hat den Glauben verloren, daß die gefallene Schöpfung in sich selbst die Kräfte zu einer Weltverwandlung und Welterlösung birgt. Nicht durch Evolutionen und innere Entwicklungen, sondern durch Revolutionen aus dem Transzendenten her, durch Einbrüche von außen, durch Neuschöpfung und Wunder kann das Telos der Geschichte verwirklicht werden. Es nützt kein Fortschritt, der nicht absolut Neues setzt, sondern nur die Entfaltung und Verwirklichung immanenter Möglichkeiten bringt. Wir müssen sehen lernen, daß die Sünde bis in das tiefste Innere der Wirklichkeit hineingedrungen ist. Nicht das „*Wunder des Menschengeistes*", sondern nur die *Wundertat einer überweltlichen Macht* kann die Welt erlösen. Wir brauchen eine Geschichte, die ein schöpferisches Wirken umfaßt, eine Geschichte, die überwindet und verwandelt, umgestaltet und erschafft. Neben eine Geschichte menschlicher Autarkie, die nur die eigenen Kräfte spielen läßt, stolz und bedürfnislos mit ihrem unzulänglichen und verdorbenen Besitz wirtschaftet und nur eine Un-

vollkommenheit an die andere reiht, muß eine Geschichte der Gnade treten, die etwas Neues verwirklicht, was wir nicht haben und nicht erwerben und herbeiführen können. Nur eine Eschatologie, die Gottes Sache ist, sichert einen Sinn für die Geschichte. Hier taucht der Glaube an transzendente Kräfte und Faktoren auf, die in die Zeit hereinbrechen.

Vor einem Irrtum hat Karl Barth aber im Anschluß an die Hegelkritik Kierkegaards eindringlich gewarnt. Man kann sich dem reinen Ja zur Eschatologie der Bibel nicht dadurch entziehen, daß man das Zeitliche vergöttlicht. Wo dies geschieht, wird alles verdorben. Eine Identitätsphilosophie kann religiöse Ansatzpunkte haben, aber sie wird irreligiös, weil sie versucht, den Unterschied zwischen Gott und Geschichte zu beseitigen und im geschichtlichen Leben der Menschheit das Leben Gottes erfassen will. „Der Schein von Göttlichkeit und Vollkommenheit,"[1]) der durch dieses Kunststück auf den Geschichtsprozeß fällt, kann die Gebrechlichkeit und Unvollkommenheit dieser Weltgestalt nicht verbergen. Man scheitert zuletzt an der Unmöglichkeit, „die Geschichte gleichzeitig als absolut zu deuten und als Ort reiner Relativität zu erkennen".[2])

Der Transzendenzgedanke kommt erst dann voll zur Geltung, wenn die Menschheitsgeschichte und das Sein und Werden der Welt dem Ewigen in übergangslosem Abstand gegenüber stehen. Gott ist im Himmel, der Mensch aber auf Erden![3]) Dieser Gedanke muß auch die Eschatologie bestimmen. Wo man Gott und Welt nicht miteinander verwechselt, tritt an die Stelle der säkularisierten Form der Eschatologie der Glaube an eine gottgewirkte Neugestaltung der Dinge und das Mißtrauen gegen alle Humanitätshoffnungen und Menschheitsideale. Nicht die Menschen können den Turm zum Himmel bauen! Dieses Mißverständnis ist der tragischste Irrtum der Menschheit. „Das Gewissen redet; wir hören: es muß etwas gehen! aber wir lassen

---

[1]) Vgl. Em. Hirsch: Deutschlands Schicksal, 1920, S. 21.

[2]) Vgl. a. a. O. S. 23.

[3]) Vgl. Barth: Vorwort zum R. B.³ S. XIII.

das Gewissen nicht zu Ende reden. Wir sind alarmiert worden, aber schlaftrunken stürmen wir davon, bevor wir gemerkt haben, um was es sich denn eigentlich handelt und was geschehen müßte, damit wirklich etwas geschehe." Das eine Notwendige schieben wir beiseite, „um uns unterdessen mit Ersatzmitteln krank und kränker zu machen".[1])

2. Die ältere Theologie Karl Barths: Der Durchbruch des kosmischen Erlösungslebens.

Wenn in der Bibel nicht das Tun des Menschen, sondern das Tun Gottes die Hauptsache ist, so ist ein ganz anderes Bild von der „neuen Welt" zu entwerfen. Was versteht Karl Barth im Gegensatz zum Evolutionismus unter Eschatologie? Wer die „Theologie der Krisis" nur in der Ausprägung kennt, die sie seit der 2. Auflage des „Römerbriefes" angenommen hat, wird über die Antwort erstaunt sein, die Karl Barth in seinen zeitlich früheren Vorträgen gegeben hat.

Die „neue Welt" der Bibel ist nicht nur Inhalt unserer Hoffnung, sondern lebendige Gegenwart. „Was in der Bibel geschieht, das ist schon der glorreiche Anfang davon, der Anfang einer neuen Welt!"[2]) Der Heilige Geist ist Besitz des Menschen; er bricht aus der Innerlichkeit des Menschen hervor und wirkt hinein in die Äußerlichkeit des Geschehens, „offenbar, sichtbar und greifbar". Mitten in die Geschichte ist eine „Hütte Gottes bei den Menschen" herabgekommen. In schöpferischer Kraft wirkt der Heilige Geist, „der mitten in der Ungerechtigkeit der Erde die Gerechtigkeit des Himmels aufrichtet und der nicht ruhen noch rasten wird, bis alles Tote lebendig geworden, eine neue Welt ins Dasein getreten ist".[3]) Karl Barth führt uns mitten in der „Zeit" vor eine Geschichte, die Offenbarung und Wunder bedeutet;[4]) das „neue Leben" des Christen ist nicht nur das Ziel seiner Sehnsucht, sondern es ist schon in der Gegenwart schöpferisch von Gott her in ihm begründet und wächst seiner

[1]) Barth, G. B. S. 9. [2]) Ebd. S. 32. [3]) Ebd. S. 32.
[4]) Ebd. S. 30.

Vollendung entgegen. Das Moralische ist eigentlich erledigt, weil es selbstverständlich ist.[1]) „Keimhaft, aber wahrhaft" fängt die Gottesgerechtigkeit zu wirken an und überwindet die irdische Ungerechtigkeit. Das geschieht alles nicht in einer Übergeschichte, die nur dem Glauben zugänglich ist, sondern „mitten in der alten Kriegswelt und Geldwelt und Todeswelt".[2]) „Lichter Gottes gehen auf im Dunkeln und Kräfte Gottes werden wirksam in der Schwachheit. Wirkliche Liebe, wirkliche Wahrhaftigkeit, wirklicher Fortschritt werden möglich, ja Moral und Kultur, Staat und Vaterland, sogar Religion und Kirche werden jetzt möglich, jetzt, erst jetzt!"

Es ist ein transzendent begründeter Evolutionismus, den Karl Barth den ohnmächtigen Versuchen entgegenstellt, mit menschlichen Kräften den Turm zu Babel aufzubauen. Das Ziel der Gottesgeschichte ist eine neue Welt hier auf Erden. Ihr Werden hat schon begonnen; wir müssen uns nur von dem gewaltigen Strom lebendigen Wassers treiben lassen, der aus der Ewigkeit in die Zeit hereingebrochen ist.

Durch alle Gedanken geht die zweifelsfreie Gewißheit hindurch, daß in der Geschichte die Vollendung möglich ist. Wir glauben das lutherische „Finitum capax infiniti" zu hören. Chiliastische Ideen werden wirksam. Wir können jetzt verstehen, warum Karl Barth auch nach der totalen Änderung seiner Auffassung noch mit großem Verständnis auf die Gedanken der Schweizer Religiös-Sozialen um Ragaz eingeht. Wo man nicht das Ursprungsland der Theologie der Krisis kennt, bleibt es ganz unverständlich, wenn man den späteren „Dialektiker" sagen hört: „Ohne Chiliasmus, und wenn es nur ein Quentchen wäre, keine Ethik, so wenig wie ohne die Idee einer moralischen Persönlichkeit."[3]) Aber während später das Interesse an der Geschichte nur methodisch begründet bleibt, um sich von der Geschichte selbst den Weg in die Ungeschichte zeigen zu lassen, dominierte früher eine chiliastische Erwartung, der alles darauf ankam, daß das zeitlich Erhoffte auch zeitlich verwirklicht

---

[1]) Barth, G. W. S. 26. [2]) Ebd. S. 16. [3]) Ebd. S. 140.

werde. Von Dialektik wird überhaupt noch nicht ernsthaft geredet; selbst die Frage nach Gott scheint eine undialektische Antwort zu kennen. „Wer ist Gott? als ob wir überhaupt noch fragen könnten, wenn wir uns aufrichtig und willig an die Pforte der neuen Welt, auf die Schwelle des Reiches Gottes haben führen lassen. Da fragt man doch nicht mehr. Da sieht man. Da hört man. Da hat man. Da weiß man. Da gibt man doch keine zu kleinen, zu kurzen, zu engen Antworten mehr."[1]) Alle Unklarheit und Problematik wird unbedeutsam vor der Gegenwart des Heils, vor dem Besitz des ewigen Gutes, vor dem Schauen der letzten Dinge. Wir haben hier bei Karl Barth eine Theologie der Geschichte, wie wir sie ähnlich bei T. Beck und Chr. v. Hofmann finden. Der Sinn der Geschichte ist eine Geschichte, zwar keine Menschengeschichte, aber eine Gottesgeschichte. „Glaubst du, so hast du!"[2])

3. Die zweite Ausgestaltung der Theologie Barths: Die Dialektik.

Ganz andere Worte hören wir, wenn wir in das Gebiet der eigentlichen dialektischen, eschatologischen Theologie eintreten. Die Stimmung ist eine ganz andere geworden. Die 1. Auflage des Barthschen „Römerbriefes" „kann heute mit ihren Vorzügen und Fehlern vom Schauplatz verschwinden". „Die damals gewonnene Stellung wurde auf weiter vorwärts liegende Punkte verlegt und daselbst neu eingerichtet und befestigt."[3]) Es ist kein Stein auf dem andern geblieben. Ein Kritiker hat gemeint, daß Karl Barth eigentlich „sein Bedauern hätte ausdrücken sollen, daß er in R. B.¹ den Leser so falsch über Gott und Welt belehrt hat".[4])

Die neue Welt in der Zeit und in der Geschichte, das ist, — vom Standpunkt der 2. Auflage des „Römerbriefes" aus gesehen, — der Irrtum, mit dem sich die ältere Theologie Barths verfehlte. Sie wollte in der Welt des Bios, des Pathos und des

---

[1]) Barth, G. B. S. 31. [2]) Ebd. S. 31.

[3]) Barth, Vorwort zum R. B.³ S. VI.

[4]) Heinzelmann, NkZ., 35. Jahrg., S. 539.

Eros, die nur Stätte des Todes und der Vergänglichkeit ist, eine Gegenwart des Heils finden und glaubte an diese Illusion. Auf dem wankenden und gebrechlichen Grunde der zeitlichen Welt kann der gewaltige Bau des Reiches Gottes nicht errichtet werden. Die Ewigkeit kann die Zeit nicht erfüllen, sondern nur zerbrechen. Der Eindruck der radikalen Kritik eines Sören Kierkegaard, eines Franz Overbeck u. a. war es, der das Bild der supranatural begründeten, kosmischen Erlösungsgeschichte von R. B.[1] zerstörte. Der Russe Fedor Dostojewski wurde als Prophet erkannt, als der „letzte christliche Apostel und erste wiedererstandene Evangelist" (vgl. M. Strauch, S. 5). Die Geschichte kennt keine Höherentwicklung, dem Gottesreich entgegen, sondern bleibt in der schwülen und fragwürdigen, sündhaften und krankhaften Sphäre, die Dostojewski in ihrer schrecklichen Dunkelheit zu malen verstand, stecken.[1]) Das Erlebnis der modernen Kulturkritik bildet den Wendepunkt zwischen dem 1. und 2. Entwurf der theologischen Weltanschauung Barths.

Wenn wir genauer zusehen, so finden wir in dem Moment der Dialektik das Neue, welches in der Theologie Karl Barths die Herrschaft erringen will. Wir haben schon auf die Beobachtung hingewiesen, daß die ältere Anschauung ganz undialektisch war. Die Geradlinigkeit der Offenbarung war nicht der Krummheit menschlichen Denkens angepaßt. Es gab schon für den endlichen Menschen, der in der Bibel Gott gefunden hatte, eine „höchste Antwort", die dem endlosen Spiel der „zu kleinen, zu kurzen, zu engen Antworten"[2]) und Fragen ein Ende setzte. Im Schauen kam alle menschliche Problematik, ihre Verworrenheit und Unklarheit zur Ruhe: „Glaubst du, so hast du!"

Jetzt aber stellt Barth die Frage: „Was heißt ‚wir haben'? Ob wir das ‚wir' oder das ‚haben' betonen, wir bewegen uns damit, gerade damit typisch auf dem Gebiete der Religion. Wir meinen nicht den Geist, sofern wir ihn mit ‚wir' und mit ‚haben' in Verbindung bringen." Wir müssen wissen, „daß ‚wir' nur ‚nicht wir' und ‚haben' nur ‚nicht haben' bedeuten kann".[3])

---

[1]) Vgl. E. Thurneysen, Dostojewski, 1922. [2]) Barth, G. V. S. 31.
[3]) Barth, Römerbrief[3] (künftig zitiert: R. B.[3]), S. 257.

Das Gewicht der Heilsgegenwart ist in der Geschichte beseitigt, das Schauen des Ewigen in der Zeit wird verneint, das „neue Leben“ als Besitz des Menschen bestritten. Wenn jetzt von der „Welt der Ewigkeit“ geredet wird, dann handelt es sich nur „um Verheißung, nicht um Erfüllung, um Bedeutsamkeit, nicht um Gegebenheit, um Gerechterklärung, nicht um Gerechtmachung“.[1]) Der zeitliche, endliche, geschichtliche Mensch steht vor einem großen „Loch“. Die gegebene ewige Wirklichkeit, an die er sich in seiner Not klammern konnte, wird jetzt bei Karl Barth zum Ungegebenen. Der „Standpunkt“[2]), der ihm in der Zeit von Gott geschenkt wurde, wird zum unergründlichen Abgrund. Die Theologie der Krisis kennt nur mehr einen „mathematischen Punkt, auf dem man nicht stehen kann“.[3]) Es leuchtet ein, daß mit der Dialektik ein umstürzendes Moment in die Gedankenwelt Barths eindrang.

Woher stammt das dialektische Prinzip? Wurde es aus dem Gebiet der Philosophie entlehnt oder liegt es schon in der christlichen Gedankenwelt immanent verborgen? Tut man Barth unrecht, wenn man ihn als „philosophischen Dialektiker“ bezeichnet und seine Dialektik nicht theologisch versteht? Karl Barth selbst spricht von einer „paulinisch-reformatorischen Dialektik“. Damit drückt er klar aus, daß für ihn die Spannung sachlich begründet ist und dem biblischen Gottesgedanken entstammt. Eine unvermittelte Anleihe bei der Philosophie scheint nicht in Frage zu kommen. Freilich kann man den Weg Platos auf weite Strecken mit dem Weg des Paulus, Luthers und Calvins parallel gehen sehen.[4]) Die Gleichheit der Richtung bedingt aber nicht eine Abhängigkeit der Theologie von der Philosophie oder umgekehrt.

Die Frage nach dem Ursprung der Dialektik in der Theologie der Krisis läßt sich erst dann beantworten, wenn wir erfahren haben, was hier Dialektik überhaupt bedeutet. Heinzelmann hat nun zu erweisen gesucht, daß Karl Barth gar keinen logisch eindeutigen Begriff der Dialektik hat. Er ficht, „erkenntnistheoretisch

---

[1]) Barth, G. V. S. 148. [2]) Ebd. S. 29. [3]) Ebd. S. 99.
[4]) Ebd. S. 146.

betrachtet, aus einem Nebel heraus. Man muß sich nicht wundern, daß er nie da steht, wo man ihn sucht."[1]) Das ist, wie wir sehen werden, in der Tat so.

Die „logische" Dialektik.

Eines gilt aber doch zunächst ganz klar bei Karl Barth: wo er von Dialektik spricht, geht es ihm um die Erkenntnis der Wahrheit. Dialektik und Denken gehören zusammen. Mit der Dialektik werden wir in das Gebiet des Logischen geführt. Es handelt sich um kein ruhendes und endgültiges Denken, sondern um eine oszillierende Bewegtheit desselben. Diese Unruhe ist „gegenständlich" bedingt. Von dem Objekt lassen sich keine direkten, fertigen Mitteilungen machen, weil es unfaßlich und unanschaulich ist. Wir müssen nach Karl Barth wissen, „daß alle direkten Mitteilungen darüber, ob sie nun positiv oder negativ seien, nicht Mitteilungen darüber, sondern eben immer entweder Dogmatik oder Kritik sind. Auf diesem schmalen Felsengrat kann man nur gehen, nicht stehen, sonst fällt man herunter, entweder zur Rechten oder zur Linken, aber sicher herunter. So bleibt nur übrig, ein grauenerregendes Schauspiel für alle nicht Schwindelfreien, Beides, Position und Negation, gegenseitig aufeinander zu beziehen."[2])

Es ist aber falsch, zu glauben, daß mit dem Zusammen von These und Antithese die Wahrheitsfrage zur Ruhe gekommen ist. Sowohl die Position wie die Negation sind in doppelter Weise ergänzungsbedürftig. Die These hat nicht nur der Antithese gegenüber eine leere Hand, sondern auch in ihrer Beziehung zum Gegenstand. Ebenso ist es bei der Antithese. Deshalb kann die Spannung der dialektischen Aussagen nur dann Sinn und Bedeutung bekommen, wenn sie als leere Form auf den unanschaulichen und unfaßbaren Gegenstand gerichtet bleibt. Die Doppelheit des enklitischen Charakters gilt für die Position und für die Negation; zuletzt aber haftet die Ergänzungsbedürftigkeit auch noch ihrer dialektischen Einheit an.

[1]) Heinzelmann, NkZ., 35. Jahrg., S. 535. [2]) Barth, G. V. S. 171.

Karl Barth hält im Vergleich zu dem dogmatischen und kritischen Wege den dialektischen für den besten, „nicht nur, weil er der paulinisch-reformatorische ist, sondern wegen seiner sachlichen Überlegenheit". Trotzdem weiß er aber, daß auch das dialektische Denken nicht zu Gott führt. „Es gibt keinen Weg zu Gott von uns aus, auch keine via negativa, auch keine via dialectica oder paradoxa."[1]) Es sind zwar sicher bei der Entfaltung der paulinisch-reformatorischen Dialektik letzte Worte gefallen, aber doch nur Worte, die dem menschlichen Denken entstammen. „Gegen den Vorwurf, es möchten das alles eben doch ‚nur Worte' sein, dürfen wir uns jedenfalls nicht verteidigen mit dem Hinweis auf die Göttlichkeit des Logos."[2]) Daß es sich nur um den menschlichen Logos handelt, das zeigt sich schon daran, daß unser Wort immer in eine Vielheit von Logoi auseinanderbricht und sich zerstäubt in eine unendliche Reihe von Paradoxien. Es ist Gottes Sache, ob er dem zeitlichen Schein eine ewige Wahrheit entsprechen lassen will. „Auch die Mühle der Dialektik kann mit lautem Geklapper vollkommen leer laufen."[3])

Die Gebrechlichkeit der menschlichen Vernunft ist es, die für den dialektischen Charakter aller Ewigkeitsaussagen verantwortlich zu machen ist; ihre Gefäße sind nicht geeignet, das Meer der ewigen Fülle auszuschöpfen. Aber damit haben wir nur eine seitlich abliegende Erkenntnis gestreift, die noch nicht das Problem der Barthschen Dialektik lösen kann. Wir können jetzt nur verstehen, warum Karl Barth keinen logisch eindeutigen Begriff der Dialektik verwendet. Die Halbheit aller menschlichen Mittel verschuldet diese Unklarheit, Zweideutigkeit, ja Vieldeutigkeit.

Die „ontologische" Dialektik.

Das eigentliche Prinzip der Dialektik aber liegt — wenn wir es mit nicht ganz treffenden Begriffen pointiert aussprechen dürfen — bei Barth gar nicht auf logischem, sondern auf ontologischem Gebiet; es handelt sich nicht

[1]) Barth, G. V. S. 153 und S. 171. [2]) Ebd. S. 151.
[3]) Heinzelmann, NkZ., 35. Jahrg., S. 537.

um eine theoretische, sondern um eine metaphysische Frage. Die ontologische, nicht die logische Dialektik ist das Neue, welches die 1. und die 2. Auflage des Barthschen „Römerbriefes" eigentlich trennt. Das zeigt schon folgende Beobachtung: Die frühere Anschauung Barths kannte die antinomische, paradoxe Redeweise in der Theologie auch, aber sie wurde mit aller dialektischen Problematik schnell fertig: wo wir uns bei kleinen und halben Antworten aufhalten, zeigen wir, „daß wir irgendwo stecken geblieben sind auf dem Weg durch die offene Pforte in die neue Welt hinein".[1] Wenn das Denken auch nicht zurecht kommt, so hat man doch eine Zuflucht beim Schauen. Über dem Besitz des ewigen Gutes konnten wir die theoretischen Probleme vergessen. Man mußte nur aus der Sphäre logischer Nachbildlichkeit weiterschreiten in eine vorrationale und irrationale Sphäre unmittelbarer, gläubiger Hingabe, dann war man frei von aller „Dialektik". So war es früher bei Barth.

Jetzt hatte sich aber eine katastrophale Änderung vollzogen. War früher die Dialektik eine bedeutungslose und gleichgültige Erscheinung, die von der Wirklichkeit des Habens und Besitzens erdrückt wurde, so wurde sie jetzt zur letzten menschlichen Möglichkeit. Die Position, oder besser die Nichtposition zwischen Skylla und Charybdis, blieb eine endgültige Situation für das religiöse Subjekt in der Zeit. Der Felsen, an dem sich der Schiffbrüchige anklammern konnte, war verschwunden. Die neue Welt war nicht mehr eine zeitliche Wirklichkeit. Am Gottesgedanken können wir uns den totalen Unterschied dieser Anschauungen einleuchtend deutlich machen:

Im Jahre 1916 sagte Karl Barth: „Wer ist Gott? Der himmlische Vater! Ja, recht. Aber der himmlische Vater auch auf der Erde, und auf der Erde wirklich der himmlische Vater! Der das Leben nicht will spalten lassen in ein „Diesseits" und „Jenseits"! Der es nicht dem Tod überlassen will, uns von Sünde und Leid frei zu machen! Der uns segnen will, nicht mit Kirchenkräften, sondern mit Lebenskräften. Der in Christus sein Wort

---

[1]) Barth, G. B. S. 31.

hat Fleisch werden lassen! Der die Ewigkeit für die Zeit und wahrhaftig schon in der Zeit hat anbrechen lassen — denn was wäre das für eine Ewigkeit, die erst „nachher" käme! Der nicht irgend etwas im Sinn hat, sondern die Aufrichtung einer neuen Welt!"[1])

Im Jahre 1922 sagte derselbe Barth:[2]) „Was ist denn diese unerbittliche Scheide, dieser unüberbrückbare Abgrund, vor dem uns da Halt! geboten wird, anders als die Grenze, die scheidet und scheiden muß zwischen Gott und Welt, Schöpfer und Geschöpf, dem Heiligen und den Sündern, der überhimmlischen Idee des Guten und allen ihren als solchen notwendig gebrochenen und unendlich unvollkommenen Erscheinungen."

Dort die „Direktheit, Geradlinigkeit und Allzugewißheit" einer ewigen Gegebenheit, hier das „aufhaltende Aber!", das Extra calvinisticum der Reformierten.

Es ist deutlich, daß die Orientierung am Gottesgedanken der Anlaß war, zwischen Zeit und Ewigkeit die unüberschreitbare „Todeslinie" zu ziehen, daß die Erkenntnis des „unendlichen qualitativen Unterschieds"[3]) von Gott und Mensch den supranatural begründeten Evolutionismus und die chiliastische Geschichtsauffassung Karl Barths verdrängte und aufhob. Insofern ist das Verhältnis der Exklusivität zwischen Zeit und Ewigkeit „religiös" begründet. Wir werden aber zu zeigen versuchen, daß ein philosophisches oder besser ein rationales Moment von außen hinzugetragen werden mußte, um den Gedanken der Erhabenheit Gottes über alles kreatürliche Wesen zu einer dialektischen Gegensätzlichkeit umzubiegen. An diesem Punkte haben wir den Ursprung der Barthschen Dialektik zu suchen. Sie hat zwar auch einen theologischen Grund, aber nicht er, sondern ein rationaler Einbruch in die religiöse Sphäre ist für die Konsequenzen der dialektischen Theologie verantwortlich zu machen. Die Heilige Schrift kennt sehr wohl den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Gott und Mensch, zwischen Geist und Fleisch, das Schema der

[1]) Barth, G. W. S. 31. [2]) Ebd. S. 146.
[3]) Barth, R. B.³ S. XIII.

Barthschen Dialektik aber ist ihr unbekannt. Das Weltbild der Bibel und die dialektische Theologie trennt hier nicht nur ein formaler, sondern auch ein sachlicher Gegensatz. Heinzelmann hat recht, wenn er behauptet, „daß die Schrift auch in ihrer Sprache die Sache nicht kennt, von der Karl Barth beständig redet".[1])

Wir können jetzt sagen: das Neue an der späteren Theologie Barths ist nicht das Moment dialektischer Problematik — dieses Symptom war schon von Anfang an da! —, sondern das Verhältnis der radikalen Exklusivität zwischen Zeit und Ewigkeit. Der Ton liegt nicht auf der Dialektik des Erkennens, sondern auf der Dialektik der zeitlichen und der ewigen Wirklichkeit, nicht auf einer logischen, sondern auf einer ontologischen Spannung. Da dieses dialektische Schema eine Geschichtswerdung des Ewigen nicht zuläßt, hat natürlich auch die theoretische Problematik eine neue Bedeutung erhalten. Man kann sich jetzt nicht mehr aus der Unruhe ihrer dialektischen Bewegtheit auf den sicheren Standort der Heilsgegenwart flüchten, wo man im „Haben" und im „Schauen" die letzte Antwort findet, sondern bleibt in ihr gefangen. In der 2. Auflage des „Römerbriefes" rückt die Dialektik in den Mittelpunkt, weil sie jetzt die letzte menschliche Möglichkeit einer Gottesbegegnung bedeutet.

Wenn wir im folgenden von Dialektik reden, so meinen wir in erster Linie immer das unaufhebbare Verhältnis der Exklusivität zwischen Zeit und Ewigkeit; wir meinen also nicht so sehr die Spannung in dem Gebiet des Erkennens als die Gegensätzlichkeit in der Sphäre des Wirklichen. Schon hier müssen wir aber eine aufklärende Anmerkung machen: die metaphysische Dialektik ist, wenn man Barth nicht mißverstehen will, keineswegs als ein starres Gegeneinander zu denken. Das Ewige ist für ihn das allein Positive: Gott wird den Sieg behalten! —

Wir stehen jetzt vor der Aufgabe, ein Bild der dialektisch-eschatologischen Theologie zu entwerfen. Die einzelnen Motive ihrer Entstehung werden erst bei diesem Unternehmen zu klarer Deutlichkeit heraustreten. Dabei haben wir nicht nur die Ge-

---

[1]) Heinzelmann, NkZ, 35. Jahrg., S. 551.

danken Karl Barths zu berücksichtigen, sondern müssen auch die besonderen Ausprägungen ins Auge fassen, die der dialektische Grundgedanke bei Gogarten und Thurneysen, vor allem aber bei Emil Brunner und Paul Althaus gefunden hat.[1]) Die Theologie der Krisis ist noch keine fertige Größe. Wir werden zu zeigen versuchen, daß sie dieses Ziel gar nicht erreichen kann. Sie bildet vielmehr das Schlachtfeld zweier Welten, die nie zu einem Frieden kommen können. Dialektik und Heilsgeschichte stehen einander in einem unversöhnlichen Gegensatz gegenüber. Wenn die Geschichte recht hat, dann muß die Dialektik verschwinden. Behält aber die Dialektik den Sieg, dann darf man nicht mehr von einer geschichtlichen Offenbarung reden. Barth will die These vertreten und doch auch die Antithese nicht lassen. Immer wieder geht er den letzten Konsequenzen des dialektischen Ansatzpunktes aus dem Wege und sucht durch eine heimliche Flucht in die Geschichte sich vor einem radikalen Nihilismus zu retten. Es ist uns bei der Darstellung der Barthschen Theologie deshalb gar nicht darum zu tun, eine Synopse aller seiner Gedanken herzustellen. Wir ertragen den Vorwurf, Karl Barth scheinbar mißzuverstehen, wenn es uns gelingt, den reinen Typus Barth klar herauszustellen und die Konsequenzen seiner Voraussetzungen schärfer zu ziehen, als er es selbst zu tun wagte. Unsere Aufgabe besteht darin, zu zeigen, daß er sich wirklich „mit seiner im Gegensatz von Zeit und Ewigkeit orientierten Dialektik einen Strick gewunden hat, der ihn zu erdrosseln droht".[2])

---

[1]) Wie sehr die beiden letztgenannten Theologen sich von Barth unterscheiden, wird gezeigt werden. Trotzdem müssen wir sie hier anführen.

[2]) Heinzelmann, NkZ., 35. Jahrg. S. 549.

Erstes Kapitel.

Karl Barths konsequente Durchführung des dialektischen Gesichtspunkts am Offenbarungsgedanken.

1. Zeit und Ewigkeit.

In einem Vortrag[1]) hat Barth die Frage nach dem Wesen seiner Theologie folgendermaßen beantwortet: „Ich habe genug darunter zu seufzen, daß es so ist, aber ich muß Ihnen offen gestehen, daß das, was ich „meine Theologie" allenfalls nennen kann, wenn ich genau zusehe, schließlich in einem einzigen Punkte besteht, und das ist nicht, wie man von einer rechten Theologie als Mindestes verlangen dürfte, ein Standpunkt, sondern ein mathematischer Punkt, auf dem man also nicht stehen kann, ein Gesichtspunkt bloß." Die Barthsche Theologie will keine feste Basis bieten, die den schweren Bau eines dogmatischen Systems tragen könnte. Wenn sie ihrer Grundhaltung treu bleibt und ihren Gesichtspunkt kompromißlos durchführt, dann erschöpft sich ihre Aufgabe in der permanenten Kritik. Wo ist die These, die nicht in einer Anthithese ihre Aufhebung erfährt; wo ist die Antwort, die nicht sogleich an einer neuen Frage stirbt? Es gibt keine menschliche Wahrheit über Gott und Ewigkeit, in der das dialektische Spiel zwischen Lösung und Auflösung zur Ruhe gekommen wäre. Es gibt in der Zeit nichts Letztes, das nicht als Anfang wieder über sich hinausweist. Darin besteht der Grundschaden, daß es Menschen sind, welche ewige Gedanken denken wollen. „Gottes Wort auf eines Menschen Lippen, das ist nicht möglich, das kommt nicht vor, das kann man nicht ins

---

[1]) Barth, G. V. S. 99.

Auge fassen und nicht ins Werk setzen."[1]) Eine Theologie, die ihre wahre Aufgabe verstanden hat, darf nur den Sprengstoff liefern, der die vielen babylonischen Türme himmelstürmenden Denkens zertrümmert und zu Fall bringt. Sie bezeugt in ihrer kritischen Haltung, daß der Mensch nicht Gott und die Zeit nicht Ewigkeit ist.

Karl Barth urteilt deshalb doch zu bescheiden, wenn er sagt, daß sein Beitrag zur theologischen Diskussion nichts weiter als „eine Art Randbemerkung und Glosse" sein soll. „Meine Meinung ist wirklich die, es möchte jedermann in seiner Schule und bei seinen Meistern bleiben, nur vielleicht als Korrektiv, als das „bißchen Zimt" zur Speise, um mit Kierkegaard zu reden, sich gefallen lassen, was allenfalls in jener Randbemerkung Erhebliches enthalten ist."[2]) Es ist auf keinen Fall richtig, daß sich Barths „Theologie" zu den „andern richtiggehenden Theologien etwa so verhält wie die Brüdergemeinde zu den andern richtiggehenden Konfessionen und Kirchengemeinschaften". Vielmehr ist es so: wenn Barth recht hat, dann haben alle die vielen dogmatischen Systeme und Glaubenslehren, die bisher die christliche Vergangenheit geschaffen hat, unrecht. Sie verfehlen sich alle dadurch, daß sie von einem festen „Standpunkt" ausgehen. Dagegen richtet sich Barths Antithese, die sich mit der These der alten Dogmatik nicht vertragen kann. Das scharfe „Entweder-Oder" läßt sich nicht in ein kompromißfreundliches „Sowohl-als-auch" verwandeln.

„Ewigkeit" ist das große Wort, das im Mittelpunkt aller Ausführungen der dialektisch-eschatologischen Theologie steht. Sie schwebt „drohend und erschreckend über der Zeit als ihr Gericht. Sie ist die prinzipielle Aufhebung der Zeit, aber sie zwingt dann doch die Zeit, mit dieser unheilbaren Beunruhigung zu bleiben, was sie ist und was sie nun doch nicht mehr bleiben kann. Nämlich Zeit, die kein anderes Ziel, keinen anderen Ursprung hat als die Ewigkeit und doch nicht, gerade weil sie Zeit ist, Ewigkeit werden kann".[3]) Alles, was in die Sphäre des irdischen

---

[1]) Barth, G. V. S. 117. [2]) Ebd. S. 100.
[3]) Gogarten: Offenbarung und Zeit. Z. Th. K. 1922, S. 362.

Lebens und Seins hineingehört, steht unter der Krisis. Die Zeit, die Geschichte, der Mensch können nicht bestehen und sind an der Ewigkeit gemessen ein „Nichts".[1])

Der Bruch und die Kluft, die zwischen diesen beiden Welten klafft, ist so tief, daß jede Verbindung und Vermittlung ausgeschlossen ist. Es führt kein Weg in die Ewigkeit. Sie ist das „ganz Andere". Es gibt keine allmählichen Übergänge; deshalb läßt sich die Schroffheit dieser Gegensätzlichkeit am besten in der logischen Sprache ausdrücken. Ewigkeit und Zeit verhalten sich zueinander wie das Ja zum Nein, wie die These zur Antithese, wie Endliches zum Unendlichen: es handelt sich um einen dialektischen Gegensatz, nicht nur um das neutrale Verhältnis der Andersheit. Die „Todeslinie" bildet die Grenze, deren Überschreitung Vergehen und vollkommenes Neuwerden bedeutet.

2. Der dialektisch bewegte Dualismus.

Barth weist aber immer wieder das Mißverständnis zurück, das durch eine Verzerrung des dialektisch bewegten Dualismus in eine metaphysisch starre Dualität entsteht.[2]) An der Kritik Jülichers, Harnacks und E. Foersters „ist wertvoll die Einsicht, daß es sich bei Barth tatsächlich um etwas anderes handelt als einen rein immanenten Dualismus mit seinen Kontrasten: Geist und Natur, Seele und Leib, Idealität und Materialität, um etwas anderes als einen der vielen, die brutale Wirklichkeit schaumkronenartig überhöhenden Idealismen und Ideologien, die je und je mit dem Christentum identifiziert werden".[3]) Aber Barth will keine Zweiweltentheorie kennen, die von einer ruhenden Gleichgewichtslage redet. Die Ewigkeit hat allein das positive Vorzeichen, nur auf ihr allein ruht der Wert, sie ist die höchste Inhaltlichkeit und Vollendung gegenüber dem „Nichts". Es zeigt sich, „daß die Zeit ein Nichts ist, gemessen an der Ewigkeit, daß alle Dinge Schein sind, gemessen an ihrem Ursprung und Ende".[4])

---

[1]) Vgl. auch Barth, R. B.[3] S. 18.

[2]) Vgl. M. Strauch[2] S. 17 u. 18. (Hier findet sich auch die Literatur zu dieser Frage.) [3]) Ders. a. a. O. S. 17.

[4]) Barth, R. B.[3] S. 18.

Ohne weiteres leuchtet es ein, daß mit diesen Gedanken das Schema einer rein logischen Gegensätzlichkeit durchbrochen wird. Das Verhältnis der Ewigkeit zur Zeit kann nicht mehr durch den antithetischen Begriff veranschaulicht werden, dessen Inhalt sich an der These orientiert und bestimmt. Die Ewigkeit ruht nicht als die andere Welt beziehungslos über der zeitlichen Sphäre und lebt abgeschlossen ihr eigenes Leben, ohne in das Gebiet des Endlichen wirksam übergreifen zu können. Das würde zu einer starren, ausgeglichenen, metaphysischen Dualität führen. Für Barth ist vielmehr die Gleichgewichtslage gestört. Die Wagschale der Zeit wird von dem gewaltigen Druck der Ewigkeit in die Höhe geschnellt. Für das Sein und für das Nichtsein des Endlichen ist nur das Unendliche verantwortlich zu machen. Die Ewigkeit ist sowohl die Aufhebung der Zeit, als die Begründung derselben: sie ist ihr Ursprung und ihr Ende.

Was ist zu Barths Behauptung eines dialektisch bewegten Dualismus zu sagen? Wir wollen unser Urteil gleich vorausnehmen:

Bei einer genaueren Betrachtung zeigt sich, daß in der Vorstellung eines dialektisch bewegten Dualismus zwei Linien zusammengebracht sind, die in Wirklichkeit nie zu einem Schnittpunkt vereint werden können. Der christliche Schöpfungsglaube und der „ontologische" Dualismus einer Zweiweltentheorie, die Dynamik des Zeit-Ewigkeitsverhältnisses und die unbewegliche Gleichgewichtslage antithetischer Gegensätzlichkeit, lebendige Bewegtheit und logische Starrheit haben sich hier zu einer ungereimten Einheit verbunden. Der Kampf zwischen Dialektik und Geschichte wird schon an diesem Punkte sichtbar.

Wir wollen zuerst die christlich-biblische Komponente in der Vorstellung des dialektisch bewegten Dualismus ins Auge fassen. Sie kommt darin zu ihrem Recht, daß Karl Barth in der Ewigkeit den Grund und den Ursprung der Zeit sieht. Gott ist der Schöpfer und alles „Sein" geht auf ihn zurück. Seiner allumfassenden Herrschaft gegenüber ist jeder Gegensatz zur Ohnmacht verdammt. Er kann gar nicht entstehen, wenn Gott es

nicht duldet. Deshalb ist — so will es auch Barth, — Gott der Ursprung der Zeit.

Das Weltbild der Bibel behauptet nun, daß die Herrschaft Gottes von den Menschen nicht restlos anerkannt wird. Sie kennt einen Widerstand gegen Gottes Willen: die Sünde. Die Sünde ist in der Bibel aber keine metaphysische Größe, die ihren Existenzgrund in sich selbst trägt und neben Gott besteht, sondern sie entstammt der dem Menschen von Gott geschenkten sittlichen Freiheit. Weil Gott freie Personen geschaffen hat, darum war die Möglichkeit zur Sünde gegeben. Sie gehört ganz in die Sphäre des persönlichen Lebens und darf nicht zu einer metaphysischen Wesenheit hypostasiert werden.

An diesem Punkte entsteht der Gegensatz der dialektischen Theologie zu der biblischen Anschauung. Die unbiblische Komponente, welche die Vorstellung eines dialektisch bewegten Dualismus mitkonstituiert, trifft hier mit der biblischen zusammen. An den biblischen Schöpfungsgedanken trug Karl Barth eine verzerrende Strukturkomplikation heran, für die — wie wir später zu zeigen haben, — ein rationalistisches Moment verantwortlich zu machen ist. Der tödliche Hauch der Ratio ließ die Bewegtheit des Lebens erstarren und ersterben. Die Sünde wurde metaphysiert. Ihre Konkretheit, ihr persönlicher Charakter, ihre Verwurzelung in der menschlichen Freiheit wird vergessen. Das tiefste Wesen der Schuld geht verloren. Die Sünde und die Fragwürdigkeit des Zeitlich-Wirklichen werden zu Wechselbegriffen. An die Stelle der konkreten persönlichen Schuld und der konkreten göttlichen Gnade tritt die zeitlose Dialektik von Endlichkeit und Unendlichkeit. Die Sünde wird zum Vorzeichen der ganzen Kreatürlichkeit gemacht. Die „Zeit“ wurde zum Ausdruck der Sünde. Die Sünde ist jetzt nicht mehr das Moment, welches synthetisch zur Schöpfungsordnung hinzukam, sondern sie bildet den eigentlichen Wesenskern der gegebenen Wirklichkeit. Diese Welt ist nicht mehr Schöpfung, sondern Sünde. Das Band des schöpferischen Wirkens Gottes zwischen Zeit und Ewigkeit wird zerrissen. Barth gibt dieser An-

schauung ihren Ausdruck, wenn er die Ewigkeit als Aufhebung der sündhaften Zeit betrachtet.

So wird bei Karl Barth Zeit und Ewigkeit in eine Gegensätzlichkeit hineingerückt, die den Schöpfungsgedanken eliminieren muß. Die Zeit wird auf *einen* Generalnenner gebracht, und der heißt Sünde. Es bleibt unverständlich, warum man *diese Welt* noch Schöpfung Gottes nennen soll. Karl Barth gibt diese Aussage auch immer mehr auf; er erkennt, „daß die Welt als Schöpfung *Gottes* uns ebenso verborgen, ebenso nur dem Geist und *seiner* Erkenntnis offenbar ist, wie die wahre Menschheit Christi".[1]) Die wahre Geschöpflichkeit, die „jetzt und hier für uns verlorene und verborgene Schöpfungsordnung", wird also unter eine dialektisch-eschatologische Beleuchtung gerückt und dem finsteren Tal unseres Daseins entnommen. Die Gestalt *dieser* Welt muß vergehen; für ihren ganzen Bestand kann nur die Losung der „Abrüstung"[2]) gelten! Eschatologie meint nicht *ihre* Erhöhung, Bestätigung und Verklärung.

Hier stehen wir vor unlösbaren Schwierigkeiten und Widersprüchen. Ebenso unerklärlich bleibt aber auch die Aussage, daß die Ewigkeit Aufhebung der Zeit sein soll. Wie kann die Zeit überhaupt neben einer Ewigkeit bestehen, die ihre Aufhebung ist? Sie ist doch — wenn sie wirklich Ewigkeit ist, — *immer* Aufhebung! Für eine Existenz der Zeit ist also gar kein Ermöglichungsgrund gegeben. Da aus dem Gräberfeld dieser Weltgestalt doch nie Leben entstehen kann, so wird ihr ganzes Dasein überflüssig und rätselhaft. Es hat keinen Sinn mehr, mit Paulus von einer *οἰκονομία* Gottes zu reden, die das Schicksal der Geschichte bestimmt und sie einer Bestimmung zuführt. Geschichte und Zeit haben keine Bestimmung. Warum vollstreckt dann die Ewigkeit nicht schon jetzt das Gericht und das Todesurteil, das der Zeit gilt; warum hat sie es nicht schon getan; warum schenkt sie der gebrechlichen Welt noch eine Gnadenfrist, wenn das Ende doch nur Aufhebung der Zeit sein kann? *Das Dasein der Welt wird im Blick auf die Ewigkeit, die ihre Aufhebung sein soll, ein dunkles und sinnloses Rätsel.*

[1]) Barth, G. V. S. 206. [2]) Ebd. S. 149 und R. B.[3] S. 86.

Es muß deutlich werden, daß das zeitlose Schema der Dialektik mit ihrer radikalen Gegensätzlichkeit notwendig als letzte Konsequenz den starren Dualismus einer Zweiweltentheorie oder den ausschließlichen Monismus einer ewigen Welt, der für ein Dasein der Zeit überhaupt keine Möglichkeit bestehen läßt, haben muß. Die erste Konsequenz wird aber dem Gottesgedanken nicht gerecht, die zweite kann die Realität der Zeit nicht ernst nehmen. Karl Barth sucht sich vor diesem harten Entweder-Oder dadurch zu retten, daß er mit dem zeitlosen Schema der Dialektik das zeitliche Schema der Geschichte verbindet. Er versucht Feuer und Wasser zu mengen. Die Vorstellung eines dialektisch bewegten Dualismus ist ein widerspruchsvolles Gebilde. Seine eine Komponente führt zur logisch starren Gegensätzlichkeit, seine andere zu einem lebendigen Geschichtsbild, das mit Dialektik überhaupt nichts mehr zu tun hat. Karl Barth hat in seiner früheren Zeit den letzten Weg eingeschlagen und hat Gedanken ausgesprochen, welche die beste Kritik für seine spätere, im letzten Grunde doch ruhende Dialektik sein können. Wir wollen sie als Kontrast hier in Erinnerung bringen.

Vor der zweiten Auflage des „Römerbriefes" war die Sünde keine zeitlos metaphysische Größe, sondern ein geschichtliches Moment. Deshalb war diese Welt nicht nur eine Welt ohne Gott, sondern auch eine Welt mit Gott. Barth kannte noch „das Lebendige und Göttliche, das im Weltlauf immer noch mitläuft".[1]) Gott will als Schöpfer verehrt werden. „Reich Gottes ist auch das regnum naturae mit dem ganzen Schleier, der über dieser Herrlichkeit Gottes jetzt liegt — dem Schleier zum Trotz werden wir sofort hinzufügen! In diesem Sinne kommen wir um den bekannten und oft verurteilten Hegelschen Satz von der Vernünftigkeit alles Seienden nicht herum."[2]) Überall stoßen wir in der Todeswelt auf eine ursprüngliche Gnade und auf eine Schöpfungsordnung. Es gibt nur eine Sünde, die „diesem Seienden und Geschehenden augenblicklich anhaftet", aber keine Sünde, die den zeitlos metaphysischen Hintergrund, das innerste

---

[1]) Barth, G. V. S. 52. [2]) Ebd. S. 51.

Wesen der Zeit bildet. Sünde ist also ein geschichtliches Moment. Das Verhältnis zwischen Gott und Welt bleibt ein lebendiger Gegensatz, der durch die Versöhnung und Erlösung der Welt geschichtlich überwunden wird. „Gott könnte die Welt nicht erlösen, wenn er nicht ihr Schöpfer wäre. Nur weil sie sein Eigentum ist, kann sie sein Eigentum werden. Echte Eschatologie leuchtet auch nach rückwärts, nicht nur nach vorwärts."[1])

Seit der zweiten Auflage des „Römerbriefes" leuchtet die Eschatologie nur mehr nach vorwärts. Sie kehrt der Zeit den Rücken und hat kein Gesicht, das in diese Welt zurückschaut. Sie ist Anfang, vollkommene Neuschöpfung. Eine unüberschreitbare Todeslinie trennt Zeit und Ewigkeit.[2]) Das Schema der Geschichte wurde beseitigt. Räumliche Statik trat an die Stelle zeitlicher Dynamik. Die Sünde wird zu einer zeitlosen Größe, die auf „den aller Geschichte vorausgehenden und alle Geschichte determinierenden Sündenfall"[3]) zurückgeht. Nicht nur die Erlösung, sondern auch der „Urfall" liegt jenseits der Zeit und der Geschichte. Es entsteht eine ruhende Statik, die alles andere ist als ein „lebendig-bewegter Dualismus".

Wir mußten an dieser Stelle länger Halt machen und vielleicht manches schon andeutungsweise vorwegnehmen, was erst an einem späteren Ort zur vollen Klarheit kommen kann. Aber wir werden die Barthsche Theologie nicht verstehen, wenn wir nicht von Anfang an einen Blick bekommen haben für das Ringen zwischen lebendiger Geschichte und starrer Dialektik, das auf ihrem Gebiete stattfindet. Barth will sicher nicht bei einem toten metaphysischen Dualismus enden, aber er kann diese Konsequenz nicht vermeiden, wenn er auf dem betretenen Wege weitergeht. Dem lebensfeindlichen Prinzip der Dialektik läßt sich kein Leben einhauchen. Es geht um ein Entweder-Oder zwischen ihr und der Geschichte.

Wir wollen im folgenden bei unserer Überschau über Barths Gedankenwelt besonders auf die radikale Komponente der Dialektik und ihre lebens- und geschichtsfeindlichen Tendenzen achten. Dann

---

[1]) Barth, G. V. S. 51. [2]) Barth, R. B.³ S. 86.
[3]) Barth, G. V. S. 145.

werden wir allmählich immer mehr erkennen, wie unter ihrem Einfluß die reiche Bewegtheit persönlichen, geschichtlichen und zeitlichen Lebens zu einer unpersönlichen, geschichtslosen und zeitlosen Gegensätzlichkeit erstarrt, die am besten mit der Struktur geometrischer Gefüge verglichen werden kann. Die Dialektik ist ja, wie wir sehen werden, das Ergebnis einer rationalistischen Verirrung. Sie entstammt der Sphäre logischer Nachbildlichkeit. Der Logos oder das Denken vollzieht sich aber immer in einer räumlich zeitlosen, nie in einer lebendig zeitlichen Symbolik. An der Lebensfeindlichkeit der Ratio nimmt die Dialektik teil.[1])

3. Der Gottesgedanke.

Im Zentralpunkt der dialektischen Theologie steht der Gottesgedanke. Es ist das große Verdienst Karl Barths, daß er das, was das Wort „Gott" sagen will, wirklich ernst genommen hat. Mit unermüdlicher, fast monotoner Eindringlichkeit erinnert er uns immer wieder daran, daß Gott Gott ist und nicht mit Menschenmaß, mit irdischen Gedanken, mit endlichen Vorstellungen gemessen werden kann. „Allzu klein ist der Schritt vom Jahwe-Erlebnis zum Baal-Erlebnis."[2]) „Hier ist Gott nicht demonstrandum, sondern demonstrans; nicht das zu Begründende, sondern das sich selber und alles andere erst Begründende."[3]) Alles, was Barth zu sagen hat, ist getragen von dem gewaltigen Grundton: Deo soli gloria!

Dieses echt biblische Motiv hat aber bei Karl Barth seit der zweiten Auflage des „Römerbriefes" eine eigenartige, nach unserer Ansicht unbiblische Ausprägung gefunden. In die Theologie des Deus revelatus drang die Dialektik ein, welche die Kluft zwischen Zeit und Ewigkeit aufriß. Jetzt fand die Frage nach Gott nur mehr Antworten, die eine Unterstreichung des Fragezeichens waren. Die Theologie der Krisis konstituierte sich — wenn wir

---

[1]) Diese Wertung der Ratio darf, wie wir später zeigen, nicht im Sinne einer extremen „Lebensphilosophie" verstanden werden. Nichts liegt uns ferner, als das Recht des logischen Erkennens in den Intuitionen eines unmittelbaren Erlebens untergehen zu lassen.

[2]) Barth, G. V. S. 42. [3]) Martin Strauch, Theol. Barths, S. 13.

den widerspruchsvollen Begriff bilden wollen, — als eine Theologie des Deus absconditus. Gott steht bei Barth nicht so vor uns, wie er sich offenbart hat. Das dialektische Thema bestimmt den Gottesgedanken; nicht der Offenbarung wird der Gottesgedanke entnommen, sondern was „Offenbarung" bedeuten kann, wird von einem vorausgegebenen, selbstsicheren Gottesgedanken aus entschieden.[1]) Philosophische Anschauungen über Gottes Transzendenz drängen sich in den Vordergrund und verdrängen die einfachen biblischen Worte über Gottes Gegenwart in der Zeit. „Jenseits der Todeslinie ist Gott," er ist „bekannt als der Unbekannte".[2]) „Immer ist Gott dem Menschen jenseitig, neu, fern, fremd, überlegen, nie in seinem Bereich, nie in seinem Besitz, immer sagt Wunder, wer Gott sagt." Althaus hat recht, wenn er bemerkt, daß hier „die Offenbarungstheologie zur Theologie des unbekannten Gottes" wird.

Kann man dann noch mit gutem Recht von „Theologie" reden? Oder ist nicht eine abstrakte, inhaltslose „Ursprungsphilosophie" der kümmerliche Rest, der von der Theologie übrig bleibt? Sollen wir auf die Antwort verzichten und bei der Frage stehen bleiben? Mit dem Hinweis auf das „Ungegebene" und „Unbekannte" tröstet man keine friedlose Menschenseele! Es muß einen Ort geben, wo uns Gott begegnet! Karl Barth muß noch mehr sagen. Können wir nicht direkt vor Gottes Gegenwart stehen, so muß er sich doch — wenn es wirklich eine Theologie geben soll, die nicht nur eine Teilaufgabe der Philosophie ist, — durch eine indirekte Offenbarung bezeugen oder bezeugt haben. Besteht nicht die Gefahr, „mit der Geschichte den lebendigen Gott zu verlieren, der sie wirkt und regiert?"[3])

Karl Barth bemüht sich auch wirklich, den Offenbarungsgedanken nicht ganz preiszugeben. Aber er schränkt ihn so ein, daß die Bibel mit ihrer Botschaft nicht mehr zu ihrem Rechte kommt. Wenn Barth[4]) auf Gott hinweisen will, führt er uns

---

[1]) Vgl. in Zeitschr. f. Syst. Theol. I, Heft 4, S. 742: Althaus, Theologie und Geschichte. [2]) Barth, R. B.[3] S. 96.

[3]) Schmidt-Japing, Die christolog. Ansch. S. 87.

[4]) Eine später noch näher zu beschreibende Periode der Barthschen Theologie

nicht zuerst vor die konkrete geschichtliche Person Jesu von Nazareth, der von dem Gott der erbarmenden Liebe geredet hat. Ja! er zeigt auch auf Jesus: aber nicht diese besondere Offenbarung, sondern eine allgemeine, gleichsam zeitlose hat den Hauptton: In der Unvollkommenheit und Fragwürdigkeit unseres Daseins und Soseins ahnen wir den, der in einem Lichte steht, da niemand zukommt. „Gäbe es eine Beziehung des Menschen zu ihm anders als durch das Todes- und Höllentor der Erkenntnis seiner eigenen Entfernung, Verdammnis und Unmöglichkeit?"[1]) Es ist nicht die Liebe Gottes, die uns zuerst entgegentritt, sondern ein metaphysischer Zorn Gottes. „In der unentrinnbaren Schärfe dieses Gerichtes stoßen wir auf die Wirklichkeit Gottes." Der „Richter" steht im Vordergrund, der „Vater" tritt zurück. Die Jesusgestalt wird einer allgemeinen, zeitlosen Offenbarung der „Krisis" untergeordnet. Nie wird das Ewige uns dinglich oder anschaulich, nie in der Zeit oder in der Geschichte gegenübertreten. Alles Irdische kann nur als Gleichnis, Zeugnis und Erinnerung Gottes gelten. „Was in der Geschichte möglich, wahrscheinlich, notwendig oder wirklich ist, das ist vergänglich, verweslich, sterblich, darüber herrscht der Tod!"[2]) Es gibt keine besondere Gottesgeschichte in der Sphäre der Zeitlichkeit, welche Heilsgegenwart bedeutet. Das Wort Jesu: „Wer mich siehet, der siehet den Vater", wird beiseite geschoben.

4. Die Offenbarung.

Der Gottesgedanke Barths, der viel mehr philosophische als biblische Farben trägt, bestimmt das Wesen und den Begriff der Offenbarung. Was bedeutet Offenbarung in einer Theologie des Deus absconditus?

Wenn das theologische Gespräch auf die Offenbarung kommt, beginnt für Karl Barth die große Schwierigkeit. Gibt es eine

wird von der folgenden Kritik vielleicht weniger getroffen. Es wird sich aber zeigen, wie wenig auch dort die Person Jesu von Nazareth ihre volle Würdigung findet.

[1]) Barth, G. V. S. 147. [2]) Barth, R. B.³ S. 184.

Stelle, wo die große Kluft der Dialektik wieder überbrückt ist? Wir werden später genauer auf die Offenbarungsfrage eingehen. *Sie ist die Schicksalsfrage der Theologie der Krisis.* Hier wollen wir nur zusehen, wie sich Barth mit dem biblischen Offenbarungsgedanken auseinandersetzt, wie er mit den gewaltigen erratischen Felsblöcken fertig wird, welche der biblische Gott mitten in der Geschichte aufgerichtet hat.

a) Welche Aussagen kann Barth von *Jesus Christus*, seinem Kreuze und seiner Auferstehung machen? Wir wollen das Ergebnis unserer Untersuchungen gleich vorwegnehmen: die dialektische Theologie kennt keine Christologie. Sie bleibt in den Prolegomena stecken. „Ob die Theologie über die *Prolegomena* zur Christologie je hinauskommen kann und soll? Es könnte ja auch sein, daß mit den Prolegomenen *Alles* gesagt ist.“ So schließt Barth seinen Vortrag über „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie“.[1]) Es ist ein Zeichen für die Unsicherheit seiner Betrachtung, wenn er aber trotzdem daran festhalten will, daß Christus das befreiende Wort Gottes ist, das die Religion nicht findet. — Der Kampf zwischen Geschichte und Dialektik äußert sich auch hier.

Was bedeutet Jesus von Nazareth? In diesem Namen begegnen und trennen sich zwei Welten, eine bekannte und eine unbekannte.[2]) Sofort kommt aber die Einschränkung, die der Geschichte wieder nimmt, was ihr eben gegeben wurde. Barth spricht schroff und scharf aus: „Von Christus ist die Rede; nicht von Jesus.“[3]) Nicht der historische Jesus ist es, in dem Gott Mensch geworden ist. Barth redet von einer „*abnehmenden* Tendenz des Lebens Jesu“.[4]) In der Geschichte und in der Zeit gibt es keine Offenbarung des Ewigen. Wie kann das Unendliche in das Endliche herabsteigen! Gott darf nicht mit menschlicher Fragwürdigkeit gleichgesetzt werden. Jesus von Nazareth ist deshalb nur eine „Andeutung“ des Schnittpunktes von Zeit und Ewigkeit. Dieser selbst bleibt hinter der geschichtlichen Christusgestalt verborgen und hat „gar keine Ausdehnung auf der uns

---

[1]) Barth, G. W. S. 178. [2]) Barth, R. B.[8] S. 5.
[3]) M. Strauch, a. a. O. S. 26. [4]) Barth, R. B.[3] S. 264.

bekannten Ebene".[1]) Als eine irdische Erscheinung ist *Jesus Sünder*.[2]) Niemals tritt eine Verschmelzung von Gott und Mensch ein. Das Unbekannte und Unanschauliche, mit dem wir bei der Person Jesu rechnen müssen, *wird nicht Geschichte*.

Was der Mensch Jesus innerhalb des Vollzugs der Offenbarung zu bedeuten hat, wird noch klarer, wenn wir einmal von Barth hören[3]): der Satz, daß die Bibel Gottes Wort ist, will „als eine Abschattung, ja Wiederholung des hohen Paradoxons der Menschwerdung" verstanden sein.[4]) Ganz deutlich wird Jesus hier mit der Bibel als Medium der Offenbarung in Parallele gesetzt. Barth hat damit sicher eine Wahrheit getroffen. Aber die Gleichsetzung geschieht doch zu stark und vorbehaltlos. Wir halten dem entgegen: die Bibel ist nur „Zeugnis" von Offenbarung. *Jesus* aber ist nicht Johannes der Täufer; er ist nicht Zeuge, sondern Offenbarer, die Gegenwart des Gottesreiches selbst. So redet wenigstens die Bibel: Jesus ist *das* „Wort"! Anders Barth. Für ihn ist Jesus nicht selbst das Wort Gottes, sondern er ist nur wie die Bibel der menschliche Mund für dasselbe. Sowohl hinter der Bibel wie hinter dem Menschen Jesus, der „an sich gewiß nicht kräftig ist", „die Kirche zu tragen und zu bewegen", steht Gott, „der allewege entweder selber redet oder gar nicht vernommen wird".[5]) Wir erkennen sofort, daß diese Aussagen von den Selbstaussagen Jesu abweichen, wie wir sie in besonders zugespitzter Form im 11. Kapitel des Matthäus-

---

[1]) Barth, R. B.^{3} S. 5.

[2]) Vgl. R. B.^{3} S. 262. Paul Althaus wird in Zt. f. syst. Theol. I, S. 764 so wohl richtig die Worte Barths im R. B. S. 239 gedeutet haben: „Er ist der Sünder, und keine menschliche, sondern die göttliche Möglichkeit ist eingetreten, wenn er zugleich der Schuldlose, der *Begnadigte* (!) ist, der das Heil und das Leben verkündigt ..."

[3]) Wir bringen diesen Abschnitt, in dem die Konsequenzen vielleicht allzu straff gezogen sind, um deutlich zu machen, daß die Christologie Barths auch in ihrer Weiterentwicklung seit der 2. Auflage des „Römerbriefes" der einzigartigen Stellung Jesu von Nazareth innerhalb des Offenbarungsvollzugs nicht gerecht werden kann.

[4]) Barth, Das Schriftprinzip. „Zwischen den Zeiten", III. Jahrgang, Heft 3 (künftig zitiert: Z. d. Z. III/3), S. 221 ff. [5]) Ebd. S. 221.

evangeliums haben. Bei einem konsequenten Weiterdenken muß eigentlich die Frage verneint werden, ob der „ungesprochene, ewige, göttliche Logos“[1]) in der Person Jesu im Vergleich zu uns in einer besonderen Weise Geschichte wurde. Er ist im Grunde nur ein Medium der Offenbarung wie wir auch. Nicht nur an ihm, sondern auch an uns muß Gott handeln, damit Offenbarung geschehe. Denn nicht nur das Sprechen, sondern auch das Hören ist nach Barth Gottes Sache. Gott kann nur von Gott vernommen werden. Gott ist sowohl der Realgrund, wie auch der Erkenntnisgrund der Offenbarung. „Durch den Geist ist Jesus von Nazareth der Logos Gottes. Durch den Geist ist das Menschenwort der Schrift Gottes Wort. Durch den Geist wird die Offenbarung von dem Zeugen und ihr Zeugnis von uns als solches vernommen. Durch den Geist, ich wiederhole: durch Gott selber. Der in dieser Sache allein Zuständige spricht und hört.“[2]) Gott handelt also „in einem einzigen, zeitlosen, nein, gleichzeitigen Akt: in der Offenbarung durch den Sohn, an den Zeugen der Offenbarung und an uns, die wir ihr Zeugnis vernehmen ... Er redet dort, er hört hier.“[3]) Warum soll man nun unter den Objekten dieses göttlichen Handelns einen Unterschied machen? Ist das Ohr nicht ebenso wichtig wie der Mund, der spricht; ist die Tatsache, daß hier Gott gehört wird, nicht ebenso wunderbar wie die andere, daß dort Gott spricht? So tritt Jesus als Offenbarungszeuge — wenn man von allen relativen Unterschieden absieht — mit uns, die wir von Offenbarung hören, auf eine Stufe. An ihm wie an uns handelt Gott gleichermaßen, wo Offenbarung geschieht. Sub specie aeternitatis ist er ebenfalls ein Objekt göttlichen Wirkens.

b) Aufs Ganze gesehen leisten die besonderen geschichtlichen Heilstatsachen nur relativ mehr für die Offenbarungsfrage als die außerhalb der Heilsgeschichte stehende Welt in ihrer gebrechlichen Einrichtung. Es gibt in der Zeit keine religiösen Begebenheiten, welche die Träger einer direkten Mitteilung an die sündige

---

[1]) Barth, Schriftprinzip, a. a. O. S. 225. [2]) Ebd. S. 241.

[3]) Ebd. S. 243. Vgl. auch S. 275 in demselben Heft: Barth, Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilh. Herrmann.

Menschheit wären. „Nur in dem, was die Dinge in ihrer Selbständigkeit und Gültigkeit beschränkt, nur in ihrem kritisch zu gewinnenden Begriff, d. h. aber nur in ihrer Fragwürdigkeit, in der Möglichkeit und Notwendigkeit ihrer Aufhebung, ihrer Negation, in ihrer Fähigkeit, als das, was sie sind, hinzuweisen auf das, was sie nicht sind, d. h. aber nur sub specie mortis leuchtet in ihnen die Herrlichkeit des Schöpfers."[1]) Das Kreuz Christi ist der bezeichnendste Ausdruck für die letzte Möglichkeit historischer Offenbarung: das Geschehen auf Golgatha ist zweifellos ein historischer Vorgang und gehört deshalb ganz hinein in die Kette rein menschlicher, irdischer Begebenheiten. „Im getöteten Gesetzeschristus hat die letzte, höchste Menschenmöglichkeit: die Möglichkeit, ein gläubiger, ein frommer, ein begeisterter, ein betender Mensch zu sein, ihre Erfüllung gefunden durch ihre gänzliche Erledigung ..."[2]). „Christus sein heißt als menschliche Möglichkeit: sterben unter den Übeltätern, sterben mit der Frage, mit der sich Pilatus und Kaiphas nie verfehlt haben: ‚Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?'."[3])

c) Erst mit der Auferstehung betreten wir den heiligen Boden ungebrochener Offenbarung. Die wunderbare Wirklichkeit der Todesüberwindung Jesu ist die einzige Säule, welche den brüchigen Bau der Geschichte trägt. Sie hält die Welt zusammen, weil sie nicht selbst ein Stück Welt ist. Auferstehung der Toten bedeutet das Ende der Geschichte, den Sieg des Lebens über den Tod, das Ende der Zeit und den Anbruch der Ewigkeit. Sie ist der Sinn des irdischen Lebens Jesu und die Kehrseite des Kreuzes. Gerade deshalb darf aber das unerhörte Ereignis kein singuläres Mirakel, kein psychisches Erlebnis der Jünger sein, überhaupt kein historisches Faktum, sondern die Offenbarung der ewigen Herrlichkeit jenseits der Todeslinie. „Die Erweckung Jesu von den Toten ist kein Ereignis von historischer Ausdehnung neben den anderen Ereignissen seines Lebens und Sterbens, sondern die „unhistorische" Beziehung seines ganzen historischen Lebens auf seinen Ursprung in Gott."[4]) In der Auf-

---

[1]) Barth, R. B.³ S. 147. [2]) Ebd. S. 215. [3]) Ebd. S. 164.
[4]) Ebd. S. 175.

erstehung berührt die Ewigkeit die Zeit, „aber sie berührt sie wie die Tangente einen Kreis, ohne sie zu berühren, und gerade indem sie sie nicht berührt, berührt sie sie als ihre Begrenzung, als neue Welt.“[1]) Sie ist der ungegebene, unanschauliche Punkt an der Grenze der Gegebenheit und Anschaulichkeit. Dabei bleibt dieses „X“ aber eine positive Wirklichkeit. Auferstehung ist kein idealer Richtpunkt, der nur in einer unendlichen Annäherung zu erstreben ist, sondern Gottes überzeitliche Tat.

d) Ähnliche Aussagen macht Barth über die Parusie des Christus. Auch sie gehört ganz und gar der Ewigkeit an. Man würde sonst die Erwartung des Endes zur „Erwartung eines groben, brutalen, theatralischen Spektakels machen“.[2]) Wieder werden wir wie bei der Auferstehung der Toten an die Grenze der Zeit geführt. Parusie bedeutet Aufhebung der Zeit und alles Zeitinhaltes. Die Ewigkeit, welche bei der Auferstehung Jesu fern am Horizont der Zeit erschien, ist bei der Parusie das Ende der Welt. Dem irdischen Blick, der Offenbarung und Wunder mit Geschichte und singulären Mirakeln verwechselt, mögen Auferstehung und Parusie als zwei zeitlich getrennte Ereignisse erscheinen; sub specie aeternitatis betrachtet, sind sie dasselbe.[3]) Außerhalb des Stroms der Zeit gilt der Satz: Auferstehung = Parusie.

5. Die Eigenart des Barthschen Offenbarungsbegriffs.

Hier tritt klar und einleuchtend hervor, was Barth unter Offenbarung versteht. Die geschichtlichen Dinge und Geschehnisse, die wir mit der Gotteswelt in Zusammenhang bringen wollen, haben nichts mit der Offenbarung zu tun; sie können auf das Ewige nur hinweisen; das Vergängliche kann nur ein Gleichnis des Unvergänglichen sein. Deshalb verschwindet im Lichte der Ewigkeit der Vorrang besonders qualifizierter Heilsgeschichten, der

---

[1]) Barth, R. B.[3] S. 6. [2]) Ebd. S. 484.

[3]) Barth, „Die Auferstehung der Toten“, S. 97: „Die Parusie Christi ist nichts anderes, zweites neben seiner Auferstehung, nur das endgültige an die Oberfläche Treten desselben unterirdischen Stromes, der in der Offenbarung erstmalig in der Zeit wahrnehmbar geworden, die Erfüllung dessen, was in der Zeit immer nur als Verheißung zu fassen ist.“

Absolutheitsanspruch geschichtlicher Partikularität. Jeder Augenblick der Zeit „trägt das Geheimnis der Offenbarung ungeboren in sich, jeder kann qualifizierter Augenblick werden".[1]) Welcher Vorzug bleibt für die Geschichten übrig, welche die Bibel mit einer einmaligen, unwiederholbaren Offenbarungsbedeutung umkleidet? Barth schiebt gleichgültig alle angeblich besonders ausgezeichneten Zeitstellen beiseite. Offenbarung ist nicht das historische Faktum, das an einem bestimmten Punkt der Zeitlinie steht, sondern etwas Übergeschichtliches und Überzeitliches, das Unanschauliche und Unbegreifliche. Alle „Offenbarungstatsachen" haben nur als Gleichnisse und Hinweise, nie als Tatsachen an sich Heilsbedeutung. Das „Objektive", welches die zeitlichen Gegebenheiten in die Situation einer Ewigkeitsbeziehung hineinstellt, welche ihnen „Sinn" verleiht und, einem starken Magneten gleich, allem Geschichtlichen einen bestimmten Richtpunkt setzt, ohne selbst ein Glied des immanenten Zusammenhanges zu werden, darf allein in wahrem Sinne Offenbarung genannt werden. Wenn Offenbarung eine Geschichte in der Geschichte oder der Inhalt und Besitz der Religion wäre, dann könnte sie nicht die Begründung aller ihrer geschichtlichen Unterlagen und Eindrücke sein, sondern müßte im Relativismus untergehen. Wie soll die offenbarte Ewigkeit mit jenen endlichen Wirklichkeiten zusammenfallen! Geschichtliche Offenbarung bedeutet die Leugnung der Offenbarung des Ewigen, das ohne Kenose seines Wesens niemals Zeit und Geschichte, Erlebnis und Tatsache werden kann. Karl Barth hält daran fest, daß „der Kardinalsatz einer gewissen theologisierenden Philosophie, daß Geschichte und Gott, Geschichte und Offenbarung ‚zuhaufe' gehörten, falsch ist. Geschichte kann wohl ein Prädikat der Offenbarung werden, aber nie und nimmer wird die Offenbarung zum Prädikat der Geschichte. Wer Geschichte sagt, sagt eben damit Nichtoffenbarung. Geschichte bedeutet in der Theologie genau das, was Pontius Pilatus im Credo."[2])

Offenbarung, das „ungeschichtliche Oberlicht" aller Geschichte, ist das Ewig-Gleichzeitige, das der verwirrenden Fülle geschicht-

---

[1]) Barth, R. B.[3] S. 481.

[2]) Barth, Z. d. Z. IV/1, S. 24. 25.

lichen Lebens seinen Sinn und seine Einheit gibt, das ein Historisch-Zufälliges zu etwas Besonderem qualifiziert, aber nie selbst zu einer konkreten Gegebenheit wird. Zeitlose Offenbarung ist das Objektive und Absolute, nach dem die Theologie in der Sphäre des Relativen, unter historischen und psychologischen Gegebenheiten so lange vergeblich gesucht hat.

Der begriffliche Apparat der neueren Denkpsychologie liefert Karl Barth die Mittel, um das Verhältnis der geschichtlichen Wirklichkeit zur objektiven Offenbarung auszudrücken: es ist falsch, das Denken in den seelischen Phänomenen aufgehen zu lassen; das ist der Fehler des Psychologismus. Ebenso unmöglich ist aber die andere Einseitigkeit, die das Logische ganz von den psychischen Denkakten lostrennen will. Der Begriff des „Sinnes", das intentionale Moment des seelischen Denkaktes stellen die Brücke her zwischen dem Erlebnis und dem Objektiv-Logischen, zwischen dem Wirklichen und dem Wahren, zwischen dem Zufälligen und dem Zeitlos-Gültigen, ohne die Rechte der Psychologie oder der reinen Logik einseitig zu verkürzen. Diese Gedanken und Formeln, durch die man die Regelung des Verhältnisses von „Seele" und erlebnisjenseitigem, allgemeingültigem „Geist" zum Ausdruck gebracht hat, übernimmt die dialektische Theologie, um die Art der Bezogenheit der geschichtlichen Wirklichkeit zu einer zeit- und geschichtslos gefaßten Offenbarung zu bestimmen. Damit ist natürlich unvermeidlich das Eindringen intellektualistischer Züge gegeben. Die Offenbarung wird immer mehr mit dem „Geistigen" zusammengebracht.[1]) Aber nur durch diesen „rationalistischen" Einschlag bekommt die dialektische Theologie die Mittel an die Hand, der Geschichte angesichts der Ewigkeit einen Sinn und eine Bedeutung zu retten. Der Begriff des Sinnes, des Hinweises, der Bedeutung ist der Pfeil, der die breite, grundlose Kluft überfliegen kann. Offenbarung ist die Wahrheit der geschichtlichen Gegeben-

[1]) Vergleiche damit vor allem unsere späteren Ausführungen über Emil Brunners Theologie. Zu berücksichtigen ist für diesen Abschnitt auch Exkurs I über das „Intentionale". Er kann als Grundlage verwendet werden für die Kritik des Demonstratio-Motivs bei Barth.

heiten der Offenbarungstatsachen und der Offenbarungseindrücke, aber eben deshalb auf keinen Fall mit ihrer Wirklichkeit gleichzusetzen. Das ist eine „eiserne Regel". Um jede falsche Vermengung, Vereinheitlichung und Verquickung zu verhindern, wird immer wieder gefordert, das „Objektive" an der Offenbarung von den Symptomen der Bezogenheit zur Geschichte und der „fatalen Aktivität" des Erlebens zu reinigen. Das ist Barths radikale Antithese, die die Möglichkeit einer Verirrung im Historizismus oder Psychologismus ein für allemal ausschließen will.

6. Die Erlösung.

Wir haben bisher vor allem gezeigt, wie Karl Barth durch das konsequente Ernstnehmen des Historizismus zu seiner zeitlosen „Objektivität" gelangte. Es ist ohne weiteres klar, daß dieser Weg zu einer Überwindung des Relativismus nichts anderes ist als ein „das Kind mit dem Bade ausschütten". Seine Antithese gegen den Psychologismus — die wir im folgenden genauer berücksichtigen müssen — wird nun mit demselben radikalen Abbau durchgeführt. Alles Seelische, Psychologische, Innerliche und Persönliche ist schon als solches verdächtig und ungeeignet, Träger der Heilsrealität zu sein. Wir sahen früher, bei der Betrachtung der ersten Periode der Barthschen Theologie, einen ganz gegenteiligen Standpunkt vertreten. Hier standen wir vor einer Theologie der praesentia salutis. Es wurde mit aller Eindringlichkeit immer und immer wieder gesagt, daß der „neue Mensch", die „letzten Dinge" überhaupt, nicht nur Zukunft sind, sondern als gottgesetzte und werdende Größen schon die Gegenwart erfüllen. Die Eschatologie schaute nicht nur nach vorwärts, sondern auch nach rückwärts. Dann drang jene kritische Stimmung in die Barthsche Theologie ein. Die seelisch kranken und zerrissenen, friedlosen und unruhigen Figuren der Romane Dostojewskis gaben die Schablone her, mit der man einen Begriff „Mensch" zeichnete. Religion ist jetzt nichts anderes mehr als ein unsympathisches Gefühl, demselben Seelenleben entsprungen, aus dem auch die erotischen Empfindungen hervorgehen. Der Glaube an das Gesunde schwand, das Ungesunde galt als das letzte Wort. Man las

das 7. Kapitel des Römerbriefs ohne das 8. Kapitel. Deshalb suchte man „Religion", „Glaube", „Liebe" und alle die anderen Größen, die wir unter dem Begriff der Heilsgegenwart zusammenfassen können, dort, wo die Botmäßigkeit der Psyche aufhört. Man konnte z. B. nicht mehr sagen, daß der „Mensch" „glaubt". Des Menschen Glaube ist nach Barth, wie wir noch sehen werden, nichts als Hohlraum. Wo ist dann das Subjekt des wirklichen „Glaubens"? Irgendwie muß die „Seele" doch vor Gott gestellt werden. Wir werden später sehen, daß mit der Ratlosigkeit vor dieser Frage das Urteil über die dialektische Theologie gesprochen ist. Der Psychologismus wird nicht auf dem Wege überwunden, den uns Barth gezeigt hat. Wenn wir ihn gehen, stehen wir plötzlich vor dem Abgrund, der dem Absturz entgegenführt oder zum Rückweg zwingt.

a) Die Heilsgegenwart.

Das Ewige, das als Offenbarung nie Vergangenheit wurde und als Parusie nie Zukunft sein wird, weil es überhaupt nicht in die Zeit eintritt, sondern das Ende der Zeit bedeutet, kann für den „religiösen" Menschen auch nicht Gegenwart sein. Barth unterzieht deshalb alles, was wir unter dem Titel: „praesentia salutis" zusammenfassen können, der schärfsten Kritik. Er kämpft, oft mit blindem Radikalismus, gegen jede positive Bewertung der „Religion", der Ethik, des Glaubens, der Rechtfertigung und aller religiösen und frommen Erlebnisse, in denen der Mensch die Ewigkeit in seinem Besitz, in seinem Bereich zu haben glaubt. In seinem schroffen Gegensatz zu jeder Erlebnis- und jeder Bedürfnisreligion beseitigt er die subjektive Seite der Religion überhaupt und nimmt dem religiösen Erleben, Haben und Werden jede Bedeutung. Er liefert die schärfste Antithese gegen allen Humanismus, gegen den Glauben an eine sittliche und religiöse Verklärung dieser unserer Welt. Der „Fromme" wird durch das „Berühren des elektrisch geladenen Stacheldrahts der Grenzlinie zwischen Gott und Mensch erst recht in seine Schranken zurückgeschleudert".[1])

[1]) M. Strauch, a. a. O. S. 21.

Wie gestaltet sich bei Barth die christliche Ethik? Der Mensch als Träger eines guten und freien Willens ist nach Kant in der intelligiblen Welt der Freiheit verwurzelt, die dem naturgesetzlichen Kausalzusammenhang enthoben ist. Es gibt also eigentlich zwei Subjekte, ein sittliches und ein natürliches. Hier stellt Barth die Frage, ob es überhaupt zu einer „erfahrbaren, einzusehenden, zu begreifenden Identifikation“ dieser beiden Subjekte kommt.[1]) „Wissen können wir nur von dem Menschen, der mit allem, was er will und hat, beweist, daß er nicht jene in der Welt der Freiheit begründete Persönlichkeit ist.“ So kann sich nach Barth gerade eine idealistische Ethik nicht „anders entfalten, denn als Kritik aller Ethik“.[2]) Die theologische Ethik hat mit der philosophisch-idealistischen parallel zu gehen. Die unvereinbare Zweiheit des natürlichen und intelligiblen Subjekts taucht in ihr in der Unterscheidung des geschichtlichen und des eschatologischen „Ich“ wieder auf. Die kritisch zersetzende Frage lautet: „Was wird aus dem wirklichen Menschen, dem einzigen, den wir kennen, wenn der Mensch, der allein gut ist, der Mensch ist, den man nur glauben kann? Ist dieser allein gute Mensch nicht die Aufhebung aller Prädikate, die der uns bekannte Mensch tragen kann?“[3]) So zersetzt die Dialektik das sittliche Subjekt. Die Eschatologie nimmt der geschichtlichen Gegenwart alles. Der natürliche Mensch, der allein als Träger einer Ethik übrig bleibt, bringt es nicht zur Verwirklichung des ethischen Objekts. „Was der Mensch wollen kann, das sind Dinge, das ist nicht Geist. Was der Mensch tun kann, das ist höchste Entfaltung seiner selbst, aber nicht Liebe. Was der Mensch erreichen kann in der Geschichte, das ist das bunte Bild einer mannigfach gegliederten Gemeinschaft mit allem schreienden Unrecht, das mit dieser Gliederung unvermeidlich verbunden ist, oder aber der Zwang, die Langweiligkeit und der Stumpfsinn einer Kaserne, wo höchstes Recht erst recht zum höchsten Unrecht wird — auf keinen Fall aber Freiheit in Liebe und Liebe in Freiheit. Des Menschen mögliche Liebe ist Eros.“[4]) Das Gute ist das Nichtseiende; das Problem der

---

[1]) Barth, G. V. S. 137. [2]) Ebd. S. 139. [3]) Ebd. S. 138. [4]) Ebd. S. 145.

Ethik ist die kritische Frage, unter die der Mensch sein Tun stellt, nicht ein Imperativ! Der Imperativ kennt die Frage, was zu tun sei, gar nicht. Für ihn ist sie gelöst, denn er hat das Ziel.

Nicht überall zieht Barth in solcher Schroffheit die Konsequenzen seines dialektischen Ansatzpunktes. Wir hören auch andere Worte, die der Menschlichkeit und der Geschichtlichkeit mehr gerecht werden. Er hat seine Vergangenheit nicht ganz vergessen, die noch davon wußte, daß schon in der Zeit „eine neue Welt gegründet ist und wächst", eine Welt, „in der das Moralische erledigt ist, weil es selbstverständlich ist".[1] Es leuchtet aber ein, daß diese Klänge mit dem dialektischen Grundton zu keinem harmonischen Zusammenklang gebracht werden können, sondern in gellender Dissonanz auseinanderstreben. Das Höchste, was Barth vielleicht noch von der Ethik sagen kann, ist die Betrachtung alles menschlichen Handelns als „Demonstration, als Protest gegen das σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου und als bedeutungsvoller Hinweis, als sinnvolles Zeugnis für die Ehre Gottes."[2] Letzteres geschieht doch wohl nur so, daß das Handeln „auch von seinen reinsten und erhabensten Kräften aus in seiner Unzulänglichkeit und Vergänglichkeit aufgedeckt, das Gericht über alles Menschliche und in ihm die Ehre des ewigen Gottes offenbart."[3])

Alle Setzungen und Werte persönlichen, religiösen Lebens werden in der Problematik zersetzender Dialektik zerrieben. Die Theologie der Krisis ist der gewaltige Abbau, die radikale Abrüstung menschlicher und geschichtlicher Frömmigkeit, die nur die Kompromittierung der Gotteswelt sein kann. „Wir reichen nun einmal mit keiner menschlichen Funktion aus der Sphäre von Sünde und Tod heraus, auch nicht mit unserm religiösen Bewußtsein."[4]

Barth bestreitet die Gegenwart des Heils, er behauptet die Ungeschichtlichkeit der Erlösung. Was hat die Religiosität aus dem

---

[1]) Barth, G. V. S. 26.

[2]) M. Strauch, a. a. O. S. 45.

[3]) Lüttge, Dial. Theologie, S. 25. Vgl. hierzu G. Wünsch, Ethik des Zorns und Ethik der Gnade. Z. Th. K.: n. F. IV, 5, S. 327 ff.

[4]) M. Strauch, a. a. O. S. 20.

„Glauben" alles gemacht, was hat die Dogmatik alles an diesem Nagel aufhängen wollen?

„Auch der Glaube, sofern er in irgendeinem Sinn mehr als Hohlraum sein will, ist Unglaube."[1]) „Das religiöse Erlebnis, auf welcher Stufe es sich auch abspiele, ist, sofern es mehr als Hohlraum, sofern es Inhalt, Besitz und Genuß Gottes zu sein meint, die unverschämte und mißlingende Vorwegnahme dessen, was immer und nur von dem unbekannten Gott aus wahr sein und werden kann."[2]) Der Glaube, dessen wir uns rühmen, ist nur das kümmerliche und verzerrte Abbild, der matte Abglanz des Glaubens, den Gott gesetzt hat und der deshalb jenseits aller psychologischen Wirklichkeit liegt. Barth bezeichnet den wahren Glauben auch oft als Wunder. Es ist ein Stück der Ewigkeit und der Heilsvollendung und hat wegen seines eschatologischen Charakters in der Ebene der Zeit, der Geschichte und des Erlebnisses nur seine unzulänglichen Entsprechungen.

Das Gebet kommt in der dialektischen Theologie fast gar nicht zur Geltung. Nur die Tatsache, „daß ein anderer, der Ewige", „der zweite Mensch vom Himmel" (1. Kor. 15, 47) „übermächtig dasteht an unserer Stelle vor Gott, das ist die Rechtfertigung unseres Betens, die Realität unserer Gemeinschaft mit Gott".[3]) Das Beten des irdischen und geschichtlichen Menschen, auch wenn er Prophet, Apostel und Reformator ist, bleibt immer nur eine Bestätigung des Einwandes, den Feuerbach gegen die Religion überhaupt erhoben hat. An einen Verkehr des Menschen mit dem wirklichen, lebendigen Gott ist gar nicht zu denken. Nur mit einem selbstgeschaffenen Götzen redet der kreatürliche Beter.[4]) „Das dem Menschen mögliche Beten ist (vide Heiler!) Überschwang eines Gefühls, das ein Gefühl wie andere und nicht einmal ein sehr sympathisches ist."[5])

Die Rechtfertigung wird ganz in die Transzendenz abgeschoben und rein forensisch gefaßt. Zeigt die Gnade schon am geschichtlichen Menschen ihre umwandelnde Kraft? Wiedergeburt, Erneuerung und Heiligung sind keine zeitlichen Wirklichkeiten oder

---

[1]) Barth, R. B.[3] S. 32. [2]) Ebd. S. 25. [3]) Ebd. S. 301.
[4]) Vgl. K. Barth zu Röm. 8, 26. [5]) Barth, G. V. S. 145.

Geschehnisse. Die Antwort, die Barth im Blick auf das 6. Kapitel des Römerbriefes auf die Frage gibt, wie sich denn die Kraft der Auferstehung des Christus am geschichtlichen Menschen äußert, kann nur so lauten: mein „Bürgertum im Himmel" (Phil. 3, 20), mein „Wandeln in Lebensneuheit" (Röm. 6, 4) ist, „mein unsichtbarer Blick- und Beziehungspunkt, die Krisis, die mein Endliches durch mein Unendliches erfährt, die Drohung und Verheißung, die unzeitlich unanschaulich jenseits aller zeitlich anschaulichen Ereignisse ‚meines' Lebens steht — jenseits aller, weil und insofern Welt Welt, Zeit Zeit und Mensch Mensch ist". Das hohe Lied der Heilsgewißheit am Schluß von Kap. 8 des Römerbriefs wird von Karl Barth auf $1^1/_2$ Seiten besprochen. Die Position „Gott für uns" ist „Gottes eigene Position" und kein Standort für den Menschen, der noch in der Zeit und in der Geschichte steht.

b) Die Eschatologie.

Das letzte Kapitel der Dogmatik war für die vergangene Periode der Theologiegeschichte oft nur der Hinweis auf eine große Verlegenheit. Der Tradition zuliebe unterzog man sich der Aufgabe, Dinge zu behandeln, über die man eigentlich nichts mehr zu sagen hatte. Oft blieb von der Eschatologie nichts übrig, als die Kritik des biblischen Endbildes und seiner theologischen Interpretation.

Bei Karl Barth wurde das vernachlässigte letzte Kapitel der Dogmatik zum Hauptthema der Theologie überhaupt. „Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun."[1]) Offenbarung, Auferstehung, Erlösung und Heiligung werden zu Gegenständen der Eschatologie, sofern man darunter nicht eine Endgeschichte und eine Endzeit, sondern das Ende aller Geschichte und Zeit versteht. Nur für das irdische, zeitliche Auge handelt es sich um verschiedene Vorgänge, im Lichte der Ewigkeit aber sind sie dasselbe und vollziehen sich in einem, zeitlos ewigen Akt Gottes. Sie bilden das *ἔσχατον*, das aller Zeit und Geschichte entnommen ist. Die

---

[1]) Barth, R. B.³ S. 298.

irdische Welt hat keine Bestimmung. Die neue Welt oder die „Auferstehung" ist nicht die „Fortsetzung eines Gegebenen, Gewordenen, Bestehenden geistiger oder natürlicher Art, sondern neue Schöpfung."[1]) Der Gedanke der Erlösung oder der Verklärung, welcher einen Zusammenhang zwischen dem alten und dem kommenden Äon knüpft, wird ersetzt durch die Behauptung einer beziehungslosen Neuschöpfung. Die Eschatologie schaut nur nach vorwärts, nicht nach rückwärts. Wie wird die neue Welt sein? „Qualiter? Totaliter aliter!"[2])

Der Mystiker sucht die „letzten Dinge" in der Gegenwart, im zeitvergessenen Augenblick, die evolutionistische Philosophie und die endgeschichtliche Theologie in der Zukunft, der religiöse Dialektiker aber in der zeitlosen Ewigkeit. Für Barth gibt es keine „Hütte Gottes bei den Menschen" mehr. Der biblische Gedanke der Heilsgeschichte wird aufgelöst: sie bestand aus vielen Etappen und war die allmähliche Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes, eine Geschichte, die der Vollendung immer näher führte und durch einzelne Manifestationen und supranaturale Mirakel das Reich Gottes auf Erden begründen wollte. Jetzt tritt an die Stelle der Geschichte das dialektische Verhältnis von Zeit und Ewigkeit. Das Nacheinander wird zum Gegeneinander, Dynamik zur Statik, Geschichte zum dialektischen Dualismus. Statt der vielen Offenbarungstatsachen und Wundertaten tritt das eine, große Wunder, das man Offenbarung oder Auferstehung oder Parusie nennen kann. Nur mehr ein Thema durchzieht und beherrscht jetzt die „Glaubenslehre": der Gegensatz von Gott und Mensch, von dem *αἴων οὖτος* und dem *αἴων μέλλων*, von Zeit und Ewigkeit. Die alte Theologie suchte das Heil, die Erlösung und die Offenbarung in der Vergangenheit, in der Gegenwart und in der Zukunft, die dialektisch-eschatologische Theologie aber kennt keine Heilsgegenwart innerhalb der Zeit. Geschichtswerdung und Zeitwerdung des Ewigen bedeutet immer Kenose, darum werden Offenbarung als geschichtliches Faktum, die Geschichtlichkeit der Erlösung und der Eschatologie bestritten.

[1]) Barth, G. V. S. 95. [2]) Ebd. S. 95.

Die hier teilweise abgedr
Ganzes im Verlage von
erschienen. 406 S. Pre

'e abgedruckte Promotionsschrift ist als
age von C. Bertelsmann in Gütersloh
S. Preis brosch. 13 M., geb. 15 M.